230.05 P
P483

Class 230 Book P48
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York
Beside the main topic, this book also treats of
Subject No. *On page* *Subject No.* *On page*
230.05 P
P483
PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Die

Ritschl'sche Theologie

kritisch beleuchtet

von

Otto Pfleiderer.

(Separatabdruck aus den Jahrbüchern für protestantische Theologie.)

Braunschweig.
C. A. Schwetschke und Sohn
(Appelhans & Pfenningstorff).
1891.

230.05 P
P 483
31206

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Die hier zusammengestellten drei Aufsätze sind zuerst in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie“ erschienen, und zwar die beiden ersten, die noch vor Ritschl's Tod geschrieben waren, im April und im December 1889, der dritte im Juni 1891. Ueber den Zweck derselben sei mir gestattet, einige Bemerkungen hier vorauszuschicken.

Die Ritschl'sche Theologie ist mit dem Anspruch aufgetreten, die einzige wahrhaft wissenschaftliche und wahrhaft christliche Theologie zu sein. Dieser Anspruch war mir von Anfang so über die Maassen sonderbar erschienen, dass ich ihn lange Zeit nicht für Ernst nehmen konnte. Als aber die Ritschl'sche Schule unter der Gunst der Zeit- und Weltmächte rasch an Umfang und Ansehen wuchs, zeigte es sich mehr und mehr, dass es ihr nicht nur voller Ernst mit jenem Anspruch sei, sondern dass sie auch entschlossen sei, ihn mit allen Mitteln durchzusetzen. Nach der Kampfweise, die Ritschl selbst in der Schrift über „Theologie und Metaphysik“ sich seinen Gegnern gegenüber erlaubt hatte, wurden in seiner Schule fortan alle, auch die gediegensten und ruhigsten sachlichen Einwendungen theils unbeachtet gelassen, theils auf wissenschaftliche Unfähigkeit und persönliches Uebelwollen zurückgeführt, überhaupt eine solche Sprache gegenüber allen Andersdenkenden zur Regel erhoben, dass man in weiten Kreisen den Eindruck gewann, es handle sich hierbei um den methodischen Plan, alle Gegner durch systematische Terrorisirung niederzuschlagen und die ausschliessliche Alleinherrschaft in Theologie und Kirche zu erzwingen. Da ich hierin eine ernste Gefahr für beide, theologische Wissenschaft wie kirchliches Leben, erblickte, so fühlte ich mich gedrungen, derselben dadurch entgegen zu treten, dass

ich die Grundlagen der Ritschl'schen Theologie einer öffentlichen Prüfung unterzog. Da sie ihren Anspruch alleiniger Wissenschaftlichkeit auf ihre erkenntnisstheoretische Methode, den der exclusiven Christlichkeit auf ihre Schriftgemässheit begründete, so galt es zunächst, diese beiden Grundlagen zu prüfen.

In dem ersten Aufsatz habe ich die Ritschl'sche Erkenntnisstheorie untersucht und bin zu dem Ergebniss gekommen, dass sie weder auf Kant noch auf Lotze sich berufen kann, vielmehr die nächste Verwandtschaft mit dem populären Positivismus der Gegenwart hat, insbesondere die hier übliche Confusion von subjectivem Idealismus und naivem Realismus theilt; eine Confusion, welche dem Dogmatiker die bequeme Möglichkeit des steten Schaukelns zwischen subjectiver und objectiver Betrachtungsweise bietet, welche aber zugleich die Realität der religiösen Objecte und die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie ernstlich in Frage stellt. Dabei zeigte überdies eine Vergleichung der drei Auflagen von Ritschl's Hauptwerk, dass er über entscheidende Punkte später das Gegentheil von seinen früheren Aufstellungen behauptet hat, sonach über die erkenntnisstheoretische Grundlage seiner Theologie sich selbst nichts weniger als klar gewesen ist.

Im zweiten Aufsatz habe ich ihre biblische Grundlage untersucht und zwar mit absichtlicher Beschränkung auf ihre Centralpunkte: Versöhnung und Rechtfertigung nebst göttlicher Heiligkeit und menschlicher Sünde. Es zeigte sich, dass die vorgebliche Schriftgemässheit der Ritschl'schen Theologie ein Schein ist, der auf der gewandten Dialektik beruht, mit welcher den biblischen Aussagen des Dogmatikers eigene Meinungen untergeschoben werden, wobei nicht blos der Wortsinn der einzelnen biblischen Stellen eine für jede wissenschaftliche Exegese schlechthin unzulässige Umdeutung erfährt, sondern auch der sittliche Grundcharakter der biblischen Lehre nicht unbedenklich verkürzt wird.

Da Ritschl und seine Schule für ihre Deutung der Schrift auf das reformatorische Princip Luther's, wie umgekehrt für dessen Deutung auf jene, sich zu berufen pflegen, so hätte sich an dritter Stelle eine Prüfung der lutherischen Grundlage der Ritschl'schen Theologie anschliessen können. Ich hatte eine solche auch geplant, unterliess sie dann aber, theils weil inzwischen Ritschl gestorben war, theils weil ich fand, dass schon von Anderen

(Frank, Th. Harnack, Luthardt, H. Schmidt u. A.) der Dissensus zwischen Ritschl und Luther in einer Weise, welche Nichts zu wünschen übrig liess, zur Evidenz gebracht war.

Weil nun aber die Ritschl'sche Theologie weit und breit in dem Rufe steht, dass sie ihre kaum zu verhehlenden dogmatischen Ketzereien durch um so werthvollere Betonung der sittlichen Seite des Christenthums gutmache, so war es für die Beurtheilung ihrer Eigenart unumgänglich, auch noch die Frage zu prüfen, wie sich denn eigentlich Religion und Sittlichkeit in dieser Theologie zu einander stellen. Ich habe das im dritten Aufsatz unter dem Titel: „Religionsphilosophische Grundlage der Ritschl'schen Theologie" gethan. Da sich aus Ritschl's eigenen Werken direct weniger Material hierfür entnehmen liess (indirect war der Gegenstand auch schon im zweiten Aufsatz berührt worden), so hielt ich mich an die drei hervorragendsten Systematiker der Schule: Herrmann, Kaftan und Bender. Dabei ergab sich zwar insofern eine Schwierigkeit, als diese Schüler Ritschl's von einander in wesentlichen Punkten weit abweichen. Gleichwohl liess sich als der sie alle verbindende rothe Faden dieselbe Grundanschauung wie bei Ritschl selbst erkennen: dass nämlich zwischen Religion und Sittlichkeit nicht eine innere nothwendige Wesensverbindung, sondern nur ein äusserliches Verhältniss besteht, sofern die eine zur anderen unter Umständen ergänzend hinzutritt, ohne aber in ihr wurzelhaft begründet zu sein. Es ist leicht einzusehen, dass diese Verhältnissbestimmung mit den letzten Principien dieser Theologie auf's Engste zusammenhängt: mit ihrem spröden Freiheitsbegriff und ihrer dualistischen Scheidung zwischen Gott und Mensch, dem Correlat ihrer dualistischen Scheidung zwischen Geist und Natur, — Principien, welche auch den Erklärungsgrund für die leidenschaftliche Verwerfung aller religiösen Mystik seitens der Ritschl'schen Schule enthalten. Mag man nun über die Vorzüge dieser Principien vor den bisher in der christlichen Theologie geltenden mit noch so beredten Worten streiten, das wird sich doch wohl nie bestreiten lassen, dass die aus ihnen folgende Leugnung der inneren Wesensverbindung von Religion und Sittlichkeit weder dem Geist der Bibel, noch dem der Reformation, noch den Bedürfnissen der gegenwärtigen Christenheit entspricht. Denn darin hatte doch gewiss Rothe Recht, dass die

ganze Entwickelung der christlichen, insbesondere der protestantischen Kirche und Theologie darauf abziele, dass das Religiöse und Sittliche sich immer inniger wechselseitig durchdringen, alles Religiöse ein sittlich Erfülltes und alles Sittliche ein religiös Begründetes werde, was natürlich zur Voraussetzung hat, dass Beide ihren gemeinsamen Grund haben in dem Wesensband, das Gott und Mensch verknüpft. Mit der Verneinung dieses Bandes löst sich auch die innere Verbindung von Religion und Sittlichkeit auf, und damit fällt die Möglichkeit ihrer fortschreitenden Einigung und Durchdringung, wie sie nach Rothe's richtiger Einsicht das Endziel der protestantisch-christlichen Entwickelung sein sollte; statt dessen könnten dann beide Seiten nur immer völliger auseinanderfallen, so dass zuletzt die Religion zur Seligkeitsversicherungsanstalt ohne jede Wirkung auf das sittliche Leben, und die Sittlichkeit zur weltlich-eudämonistischen Culturarbeit ohne jede religiöse Gewissensgebundenheit würde. Kann es keinem Zweifel unterliegen, dass das kein wünschenswerthes Ziel der protestantisch-christlichen Entwickelung wäre, so sollte man auf der Hut sein vor Principien, deren Consequenzen mehr oder weniger bestimmt auf jenen Weg hinweisen. Dass dies von den Principien der Ritschl'schen Theologie gilt, glaube ich im dritten (theilweise auch schon im zweiten) dieser Aufsätze einleuchtend gezeigt zu haben.

Dass ich mit dieser Ueberzeugung nicht allein stehe, dafür bürgt mir u. A. der treffliche Aufsatz über „Die neue Theologie und die pastorale Praxis", welchen mein Herr College D. Kleinert, der Vertreter der praktischen Theologie an unserer Fakultät, unlängst in der Zeitschrift: „Beweis des Glaubens" veröffentlicht hat. Ich kann nicht umhin, einige der bemerkenswerthesten Sätze daraus hierher zu setzen: „Es ist ein reales Interesse der Gemeinde, dass ihre Psychagogie nicht erfolge auf Grund einer Anschauung, die in der Gottesberührung der Seele nur das Sichberührtfinden, nicht den Berührenden für ein Object gegenständlicher Erfahrung hält; die sich in ihrer Stellung zu den ewigen Dingen mit Gefühlsurtheilen begnügt, die als solche niemals ein zielbewusstes Wollen oder Thun, sondern immer nur ein eudämonistisches Wünschen hervorbringen können. Erst wenn die Realität Gottes als gegenständliche Wirklichkeit anerkannt und zu Grunde

gelegt ist, hat es einen Sinn, den Willen auf Ziele hinzulenken, die dem Willen und der Offenbarung dieses Gottes gemäss sind. So lange der Gottesgedanke als Hypothese an unserem Werthurtheil hängt und erst von diesem aus eine Art von Wirklichkeitsinhalt gewinnt, ist das Wollen des Guten und des Reiches Gottes ein Spielen mit Phantasieidealen, für deren Erreichbarkeit eine Garantie nicht gegeben ist. . . In den kirchlichen Kreisen ist der naive Egoismus, dem die Erhörung seiner persönlichen Bittgebete die Hauptsache am Christenthum ist, gerade jetzt auch unter bitteren Gegnern der neuen Theologie weit verbreitet; und er kann sich nicht beschweren, wenn ihm in der Religion der Werthurtheile die Formel geboten wird, die ihm durchaus entspricht. Aber diese Formel als Grund gelegt, wer will dagegen sein, dass aus der beglückenden Erfahrung innerer Beseligung in der Devotion zur heiligen Jungfrau ein Einzelner oder eine ganze Kirche nun auch dieser die Prärogative der völligen Vertrauens- und Anbetungswürdigkeit zuerkennt? Ja, dass fortgehend eine ganze Kette von ähnlichen Werthzumessungen den Himmel mit neuen Göttern ausfüllt, ein irdisch Haupt als die für uns schlechthin werthvolle Offenbarung dieser jenseitigen Grössen erkennen lehrt und den Gehorsam des Glaubens für diese Gestaltung des Reiches Gottes fordert? . . . Wenn unter den Krisen, denen wir entgegengehen, gewiss der Kirche die hohe Aufgabe zufällt, die ihr das Evangelium an der Tröstung des Elends gegeben, so wird sie diesen Beruf zum vollen Segen nur dann hinausführen können, wenn sie es an jener tiefgehendsten und zugleich heilvollsten Schärfung der Gewissen nicht fehlen lässt, welche das Kreuz von Golgatha predigt. Man lasse diese bei Seite und selbst die lebendigste Predigt vom Reich Gottes, deren wir gar sehr bedürfen, wird nach dem Wesen der Sache und der Lehre der Geschichte unter einem sündigen Geschlecht der doppelten Gefahr nicht entgehen: entweder, dass die Reichshoffnung, der Sünde nicht achtend, sich mit den genuss- und herrschsüchtigen Chiliasmen vermengt und verunreinigt, in denen ein späteres Geschlecht das charakteristische Krankheitssymptom dieser Gegenwart erblicken wird, oder dass das ungestillte Schuldgefühl, mit Macht sein Recht durchsetzend, sich ein neues System sühnender Selbstpeinigungen ersinnt, ohne Frieden zu finden".

Schliesslich glaube ich die Hoffnung aussprechen zu dürfen, der unbefangene Leser der hier zusammengestellten Aufsätze werde den Eindruck gewinnen, dass sie sine ira et studio geschrieben sind, mit der ruhigen Objectivität, die nur die Sache im Auge hat, nicht die Personen verletzen will. Meine Absicht war, der allzu vertrauensseligen Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie, wie sie jetzt in weiten Kreisen, besonders bei der jüngeren Generation herrscht, durch rückhaltlose Aufzeigung ihrer schwachen und bedenklichen Seiten entgegenzutreten. Dass sie daneben auch ihre guten Seiten hat, welche eine sachliche Verständigung bei einigem guten Willen und kritischer Selbstbesinnung als möglich und wünschenswerth erscheinen liessen, soll nicht geleugnet werden. Sollte durch meine Kritik der Eine oder Andere unter ihren eigentlichen Anhängern zu einer Revision seiner exclusiven Vorurtheile und zu besonnener, eine allmähliche Annäherung ermöglichender Haltung gegen andere Richtungen sich bewegen lassen, so wäre das fast mehr als ich zu hoffen wage.

Gross-Lichterfelde, im Juni 1891.

Otto Pfleiderer.

Die Ritschl'sche Theologie

nach ihrer erkenntnisstheoretischen Grundlage

kritisch beleuchtet

von

Otto Pfleiderer.

In seiner Schrift: „Theologie und Metaphysik" sagt Ritschl: „Jeder Theolog ist als wissenschaftlicher Mann genöthigt oder verpflichtet, nach einer bestimmten Erkenntnisstheorie zu verfahren, deren er sich bewusst sein und deren Recht er nachweisen muss." Ich will demgemäss zuerst seine philosophische Erkenntnisstheorie nach ihrer Haltbarkeit und theologischen Brauchbarkeit prüfen, sodann die Art, wie er das Verhältniss zwischen philosophischem und religiösem Erkennen bestimmt, und wie er die wissenschaftliche Erkenntniss der christlichen Religion oder die Theologie begründet, mit besonderer Rücksicht auf die charakteristischen Differenzen der späteren Auflagen seines Hauptwerkes untersuchen.

I.

In der zweiten und dritten Auflage seines Werkes über „Rechtfertigung und Versöhnung" (III, 19 f.) macht Ritschl der theologischen Ueberlieferung den Vorwurf, dass sie im Einklang mit der „vulgären Ansicht" der platonischen Erkenntnisstheorie folge, welche das Ding an sich vor seinen Wirkungen zu kennen vorgebe und von All-

gemeinbegriffen alles deducire, wobei übersehen sei, dass dieses vorausgesetzte Ding an sich nur das zur Ruhe gesetzte Erinnerungsbild wiederholter Anschauungen sei, welches durch die Einbildungskraft in einen zweiten Raum hinter den der Wahrnehmungen versetzt werde. Ich übergehe hierbei die Frage, ob diese Charakteristik der platonischen Erkenntnisstheorie richtig sei, und mit welchem Recht dieselbe der „vulgären Ansicht“ gleichgestellt werde, gleich als ob der gemeine Menschenverstand, den man doch sonst immer für einen empirischen Realisten hält, ein Platoniker und Idealist wäre! Die zweite Form der Erkenntnisstheorie, so belehrt uns Ritschl weiter, sei die Kant'sche, welche unsere Verstandeserkenntniss auf die Welt der Erscheinungen beschränke und das Ding an sich für unerkennbar erkläre. Letzteres sei ein richtiges Urtheil über die scholastische Deutung des Dinges, ersteres dagegen vermeide nicht genug den Fehler der Scholastik, da die Erscheinung zum blossen Schein würde, wenn in ihr nicht ein Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheinen würde. Allein wie kann die Behauptung der Unerkennbarkeit des Dinges an sich richtig sein, wenn die davon unzertrennliche Beschränkung der Erkenntniss auf Erscheinungen unrichtig ist? Beides ist ja nur derselbe Gedanke verschieden ausgedrückt. Wir stehen also schon hier vor einem Räthsel. Die dritte und von Ritschl gebilligte Form der Erkenntnisstheorie soll die von Lotze aufgestellte sein, welche so formulirt wird: Wir erkennen in den Erscheinungen das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem sie als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer constanten Veränderungen. Also: „das Ding erkennen wir in den Erscheinungen“ — das scheint höchst einfach und einleuchtend zu sein, so einfach, dass man sich nur wundern möchte, dass so gescheidte Leute wie Plato und Kant nicht auch schon darauf kommen konnten. In Wahrheit aber genügt ein klein wenig Nachdenken, um zu erkennen, dass mit dieser Formel nichts, gar nichts erklärt und das Problem nicht einmal berührt, viel weniger gelöst ist. Denn die Erscheinungen sind ja doch nirgends ausser uns,

sondern nur in unserem Bewusstsein, als die von uns vorgestellten Bilder von Dingen. In diesen unseren Vorstellungsbildern können nun doch die Dinge selbst unmöglich drin stecken, wofern dieselben ein wirkliches Sein an sich, d. h. abgesehen von unserem Vorstellen derselben, haben sollen. Ob aber wirklich unseren Vorstellungen von Dingen ein Sein derselben an sich entspreche, und wie sich dieses problematische Sein zu den Erscheinungen in unserem Bewusstsein verhalte, ob unser Vorstellungsbild das Seiende genau oder ungenau oder gar nicht erkennen lasse? das ist eben die grosse Frage, auf welche wir hier keine Antwort erhalten. Doch Ritschl verweist uns auf die nähere Ausführung seiner Meinung in der Schrift über „Theologie und Metaphysik". Sehen wir also zu, ob wir etwa hier befriedigende Auskunft erhalten!

Zunächst erfahren wir hier (S. 33. der 2. Aufl.) wieder, dass die fixirte Unterscheidung der Dinge, wie sie an sich, ausser Beziehung zu unserer Empfindung und Wahrnehmung zu sein scheinen, von ihrem Dasein für uns ein Fehler der vulgären Ansicht sei, welcher sich daraus erkläre, dass das Erinnerungsbild in einer Raumfläche hinter der der unmittelbaren Anschauung fixirt werde; so erhalte man den Schein eines ruhenden Dinges vor der Wahrnehmung, welches aber nur ein unwirkliches Schattenbild der wirklichen Dinge sei. Was sind dann aber die „wirklichen Dinge", wenn die Dinge an sich, d. h. unabhängig von unserem Bewusstsein, nichts als trügliche Schattenbilder sein sollen? Die „wirklichen Dinge" müssen dann wohl mit den vorgestellten Dingen unseres Bewusstseins in Eins fallen, d. h. sie müssen die Producte unseres vorstellenden Bewusstseins sein. In der That kommen darauf die Hauptstellen der genannten Schrift hinaus. S. 19 heisst es: „Die Erscheinungen fasst unsere Vorstellung zu der Einheit des Dinges zusammen nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche sich im Wechsel der Empfindungen als dauernde Einheit fühlt und erinnert. Demgemäss wird das isolirte Ding auch als Durchsichsein und Fürsichselbstsein gedacht. So gedacht entbehrt das Ding

aller besonderen Qualitäten. Es ist ein rein formeller Begriff ohne allen Inhalt.“ S. 37 f.: „Die Vorstellung vom Ding entspringt aus den verschiedenen Sinnesempfindungen, welche in bestimmter Ordnung sich an Etwas anknüpfen, was die Wahrnehmung in einem begrenzten Raum fixirt. Den Apfel setzen wir als rundes, rothes, süsses Ding, indem die Empfindungen des Tast- und Gesichts- und Geschmacksinns sich an den Ort knüpfen, in welchem die entsprechenden Beziehungen der Gestalt, Farbe und des Geschmacks wahrgenommen werden. Eben diese Beziehungen, welche in dem gemeinsamen Ort bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen, fassen wir in der Vorstellung eines Dinges zusammen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen und mit ihnen benennen. Das Verhältniss der genannten, durch die Empfindungen festgestellten Merkmale zu dem Dinge, welches wir in dem Urtheil aussprechen: dieses Ding ist rund, roth, süss, hat den Sinn, dass wir das Subject dieses Satzes nur in den Prädikaten kennen. Der Eindruck, dass das wahrgenommene Ding im Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer (durch das Ding erregten) Empfindungen.“ — Sehen wir einen Augenblick von den durch mich eingeklammerten Worten des letzten Satzes ab, so ergiebt sich aus diesen Aeusserungen Ritschl's der Sinn: Was wir „Ding“ nennen, ist ein rein formeller Begriff der Einheit von Erscheinungen, welche nur unsere Vorstellungsthätigkeit durch Zusammenfassen der Empfindungen bildet, und welche wir zwar als für sich seiend nach Analogie unserer Seele denken, ohne dass aber diesem Gedanken etwas an sich Seiendes entsprechen würde, da er ja ein bloss formeller Begriff ist, in welchem wir nur die Continuität unseres eigenen, subjectiven Selbstgefühls ausdrücken. Das ist die aus der Geschichte der Philosophie hinlänglich bekannte Theorie des subjectiven Idealismus, die sich zwar überall der „vulgären Ansicht“ gegenüber sehr vornehm als höhere Weisheit geberdet, die jedoch an einigen kleinen Anstössen noch immer gescheitert ist und scheitern muss. Denn sie erklärt nicht:

1. Woher mir die Empfindungen entstehen? 2. Warum ich dieselben gerade in diese und nicht in irgend eine andere Einheit, genannt „Ding", zusammenfasse? 3. Warum die Anderen dieselben Dinge oder Einheitsformen wahrnehmen, da doch das Selbstgefühl, woraus diese Form allein entspringen soll, bei Jedem wieder ein anderes ist? 4. Warum ich überhaupt berechtigt bin, andere erkennende Subjecte ausser mir als objectiv seiende Realitäten anzunehmen, da doch diese Annahme ebenfalls nur auf subjectiven Empfindungen und ihrer Zusammenfassung auf Grund des subjectiven Selbstgefühls beruht? Diese Schwierigkeiten machen es begreiflich, dass der subjective Idealismus kaum irgendwo consequent durchgeführt worden, sondern immer irgendwie in Realismus umgebogen worden ist. Selten aber ist dieses in so naiver Weise geschehen, wie in Ritschl's Erkenntnisstheorie. In denselben Sätzen, in welchen er das Ding als Product der Empfindungen und der diese zusammenfassenden Vorstellungsthätigkeit subjectivirt, lässt er zugleich auch wieder das Ding die Ursache der von demselben erregten Empfindungen sein (vgl. die eingeklammerten Worte des letzten Citats), setzt es also als objective Realität an sich dem subjectiven Empfinden und Vorstellen voraus. Wie nun dieses Beides zusammen zu denken sei, wie ein und dasselbe Ding zugleich Product und Ursache der Empfindungen sein könne? Das hat Ritschl uns mitzutheilen nicht für gut befunden, und doch wäre dieses die unerlässliche Bedingung, um uns von dem Vorurtheil unserer „unwissenschaftlichen, vulgären Ansicht" zu befreien, dass den Dingen ein Sein an sich und für sich zukomme auch schon vor unserem Empfinden und Vorstellen derselben und als die vorauszusetzende Ursache ihres Empfunden- und Vorgestelltwerdens durch uns.

So widerspruchsvoll diese Ritschl'sche Erkenntnisstheorie ist, so bedeutungsvoll ist sie doch für die Ritschl'sche Theologie. Denn sie bietet die Unterlage für jenes verwirrende Schaukeln und willkürliche Ueberspringen zwischen idealistischer und realistischer Betrachtungsweise, in welchem recht eigentlich das ganze Geheimniss der Ritschl'-

schen „Methode“ besteht. Das eine Mal werden die theologischen Objecte als blosse Producte der „vulgären schlechten Erkenntnisstheorie und Metaphysik“ kurzweg bei Seite geworfen und durch subjective Bewusstseinserscheinungen ersetzt; dann aber wird doch wieder ganz harmlos versichert, dass diese subjectiven Bewusstseinserscheinungen die Wirkungen und Offenbarungen der selbstverständlich vorausgesetzten Objecte seien, von welchen man aber freilich nur ihr Fürunssein, d. h. Sein in unserer Vorstellung, nicht aber ihr Ansich- und Fürsichsein wissen könne, d. h. deren objective Realität doch immer problematisch bleibt. In diesem Hin und Her, diesem Schaukelspiel, dieser absoluten Confusion von idealistischem und realistischem Beurtheilen der Objecte bewegt sich die ganze Ritschl'sche Theologie. Daher der orakelhafte Ton ihrer Redeweise, die der naiven Menge furchtbar imponirt, weil man darin eine unerhörte Weisheit, eine neue Offenbarung zu finden meint, während der prüfende Verstand leicht durchschaut, dass diese wie andere Orakelweisheit schliesslich nur auf der Zweideutigkeit der Redeweise beruht. Die Beispiele hierfür werden im Folgenden überall begegnen; zunächst besehen wir uns die Anwendung der beschriebenen Erkenntnisstheorie auf die drei Objecte: Gott, Christus und Seele.

In „Theologie und Metaphysik“ (S. 34 der 2. Aufl.) ist zu lesen: „Gehört nun zu den Erkenntnissobjecten der wissenschaftlichen Theologie Gott, so ist jeder Anspruch, dass man Etwas von Gott an sich lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen, aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre, ohne zureichenden Grund. Dieser Anspruch wird von meinen Gegnern erhoben, von Frank, indem er Gott als das Absolute zu erkennen vorgiebt, von Luthardt, indem er von Wesensbestimmtheiten Gottes an sich lehrt, die er vor den für uns wirksamen Eigenschaften Gottes zu erkennen meint. Hierin also befolgen sie die falsche Metaphysik oder Erkenntnissart des vulgären Menschenverstandes, welche dadurch noch keine wissen-

schaftliche Wahrheit ist, dass sie bis auf Christ. Wolff hin in den Lehrbüchern der Metaphysik ihren Platz gefunden hat." Diese Stelle ist für die Art der Ritschl'schen Polemik äusserst bezeichnend durch die sophistische Kunst, die gegnerische Meinung zu entstellen, um einen wohlfeilen Sieg über sie zu feiern. Natürlich ist ja die Meinung der hier Angegriffenen nicht die, dass man von Gott Etwas erkennen und lehren könne, ohne irgend welche Offenbarung von ihm empfunden und wahrgenommen zu haben — wo würde ein Mensch von gesunden Sinnen solchen Unsinn behaupten? — sondern die Meinung dieser und anderer Theologen ist die, dass man auf Grund der mannichfachen Wirkungen, in welchen man eine Offenbarung Gottes wahrnimmt, auf die entsprechende Beschaffenheit der vorauszusetzenden Ursache, also auf die Wesensbestimmtheit des ansich- und fürsichseienden Gottes schliessen könne und solle. Und warum das nicht zulässig sein sollte, ist in der That nicht abzusehen. Wenn dagegen Ritschl die Behauptung eines absoluten Durchsich-, Insich- und Fürsichseins Gottes für heidnische Metaphysik erklärt und fordert, dass man Gott nur als Fürunssein, als Liebe, und diese wiederum nur in ihren Wirkungen, nämlich in dem liebenden Handeln Jesu und der Gemeinde des Gottesreiches, denken solle: so kommt das, beim Lichte betrachtet, einfach auf die atheistischen Theorien Fichte's nud Feuerbach's hinaus, nach welchen das Dasein Gottes aufgeht in der moralischen Weltordnung und das Subject „Gott" sich auflöst in die Prädikate des „Göttlichen", deren Träger nur die Menschen sind. Nun weiss ich zwar wohl, dass Ritschl diese Consequenz nicht gezogen wissen will, sondern ernstlich an die Realität und Persönlichkeit Gottes glaubt. Aber erstaunlich ist mir, dass er nicht bemerkt, wie gänzlich er schon mit dieser einen Bestimmung des Gottesbegriffs seinen erkenntnisstheoretischen Kanon über den Haufen geworfen hat. Denn wenn irgend Etwas, so ist gewiss „Persönlichkeit" ein Fürsichsein, das sich als solches selbst erfasst und vom Sein für Andere unterscheidet, das in der Mannichfaltigkeit seiner Bethätigungs- und Aeusse-

rungsweisen nicht aufgeht, sondern als beharrliche Einheit bei sich und in sich selbst bleibt. Ritschl behauptet nun freilich, die Persönlichkeit sei bei Gott, „nichts als die Form für die Liebe“. Diesen Satz könnte man sehr leicht in dem Feuerbach'schen Sinn deuten, dass die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes nur die Form sei, unter welcher wir die Liebe, die das Göttliche in der Welt sei, als „Gott“ personificiren. Indessen ist es so bei Ritschl nicht gemeint, der die Persönlichkeit Gottes ohne Zweifel als reale denkt. Dann durfte er aber nicht behaupten, dass sie nur die Form der Liebe sei, wenn er ja doch selbst die Liebe Gottes darin findet, dass er den Weltzweck in seinen „Selbstzweck“ aufnehme. Das setzt ja offenbar voraus, dass Gott einen Selbstzweck habe. Ein Selbstzweck aber ist Beziehung des Willens auf sich selbst, setzt also ein Wesen voraus, welches ein Sein für sich ist und somit nicht aufgeht in der Liebe, nicht sich verliert im Sein für Andere, sondern sich darin als insich- und fürsichseiendes Subject behauptet. Eben hierin, in diesem Sichbehaupten Gottes bei seiner liebenden Selbstmittheilung, liegt auch der Sinn des biblischen Prädikats der „Heiligkeit“ Gottes. Die Art, wie Ritschl mit diesem biblischen Cardinalgedanken umspringt, wie er ihn als undeutliche und für das Neue Testament nicht mehr passende Vorstellung kurzerhand bei Seite wirft (R. und V. III, S. 260, 3. Aufl.), lässt ein bedenkliches Licht auf den biblischen Charakter dieser „positiven“ Theologie fallen; doch darüber vielleicht ein andermal mehr.

Dass Ritschl bei der Lehre von Christus ausgeht vom geschichtlichen Leben und Wirken Jesu, kann man nur billigen. Uebrigens bedurfte es dazu gar nicht einer absonderlichen Erkenntnisstheorie, da diese geschichtliche Betrachtungsweise längst in der wissenschaftlichen Theologie eingebürgert ist, wenn auch in verschiedenen Graden der consequenten Durchführung. Wenn hingegen Ritschl zur Vertheidigung seiner christologischen Theorie den Satz aufstellt: „In einem Personleben haftet die Wirklichkeit an dem geistigen Wirken und an nichts Anderem“ (Th. und M.

S. 30), so geht das wieder viel zu weit. Eine wirkliche Persönlichkeit geht in ihrem nach aussen gerichteten Wirken so wenig auf, dass man eher sagen könnte, nur der kleinste Theil von dem, was sie wirklich in sich und für sich selbst ist, von dem reichen Innenleben der Gefühle, Vorstellungen und Willensregungen, gehe in die äussere Wirkung ein. Natürlich können wir nur die Aeusserungen einer anderen Persönlichkeit durch ihre Worte und Handlungen unmittelbar durch Wahrnehmung kennen. Daraus folgt aber nur, dass wir von diesen ausgehen müssen, keineswegs jedoch, dass wir dabei stehen bleiben sollten. Wir werden es uns nie nehmen lassen, aus den Aeusserungen eines Anderen ein Charakterbild seiner ganzen wirklichen Persönlichkeit zu erschliessen, in welchem die fragmentarischen Züge, welche durch sein Wirken in die Wahrnehmung getreten sind, eine selbständige Deutung, Verknüpfung und Ergänzung aus der nachbildenden Anschauung des Betrachters erhalten. Auch Ritschl selbst verfährt nicht anders, wenn er von Absichten, Motiven, Stimmungen und Gefühlen Jesu redet, welche nie Gegeustand der Wahrnehmung gewesen sein können, weil sie nur dem inneren Seelenleben angehören, welche also nur wir, beziehungsweise die ersten Erzähler, zur Erklärung der wahrgenommenen Eindrücke seines Wirkens hinzudachten. So wenig natürlich dieses Verfahren an sich zu tadeln ist, so wünschenswerth wäre es doch, dass sich Ritschl dieser Thatsache auch klar bewusst wäre, dass er hierbei den Bereich des wahrgenommenen Wirkens Jesu überschreitet und ein Nichtwahrnehmbares, einen bestimmten Inhalt des inneren Seelenlebens Jesu frei hinzudenkt. Eine derartige erkenntnisstheoretische Besonnenheit, welche sich überall des Unterschiedes und Zusammenseins von empirischen und idealen Elementen unserer Erkenntniss klar bewusst bleibt, würde vor der dogmatistischen Verwirrung bewahren, welche auf diesem Gebiete so weit verbreitet und nicht am wenigsten auch bei Ritschl zu bemerken ist, dass man nämlich objective Wirkungen, welche aus dem Leben Jesu unter der göttlichen Leitung der Weltgeschichte entsprungen sind, ohne

Weiteres mit subjectiven Absichten und Zwecken Jesu selbst verwechselt und ihm dadurch Gedanken leiht, von welchen geschichtlich mindestens nicht erweisbar ist, dass er sie wirklich gehabt habe. Freilich kann man sagen, die Aufgabe des Dogmatikers sei es ja nicht, Geschichte zu schreiben, sondern den ewigen idealen Kern aus der geschichtlichen Erscheinung Jesu in der Weise hervorzuheben, dass er Gegenstand der frommen Betrachtung und gläubigen Aneignung Seitens der christlichen Gemeinde zu werden vermag. Ich kann das zugeben; nur möchte ich dann auch an eine hieraus nothwendige Folgerung, die doch so gar selten erkannt und befolgt wird, erinnern: dass der Dogmatiker sich des überwiegend idealen Gehaltes des von ihm als Glaubensgegenstand entworfenen Christusbildes bewusst bleiben, dasselbe nicht ohne Weiteres für baare geschichtliche Wirklichkeit ausgeben, am allerwenigsten aber sich erlauben sollte, sein Christusbild für das allein berechtigte zu erklären und anderen dogmatischen Constructionen, die im Grunde aus demselben Motiv entsprungen sind, aber anderen Glaubensrichtungen entsprechen, ihr Recht abzusprechen! Die wahre Kritik macht überall bescheiden und duldsam, wogegen der unduldsame Dogmatismus das unfehlbare Zeichen der Unkritik, also der erkenntnisstheoretischen Naivität oder Confusion zu sein pflegt!

In R. und V. III, S. 21 (3. Aufl.) heisst es: „Wir wissen nichts von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Functionen desselben, in denen er thätig, lebendig und als eigenthümliche Werthgrösse sich gegenwärtig ist.“ Ich will zu Ritschl's Gunsten annehmen, dass er, als er diesen Satz als Trumpf gegen alle „Mystik“ ausspielte, keine Ahnung von der radikalen Tragweite desselben hatte. Giebt es kein Ansich der Seele als selbständigen und beharrlichen Grund ihrer wechselnden Functionen, dann haben in der That die Positivisten Recht, nach welchen unser Ich nichts Anderes ist als der fortrückende Punkt, in welchem sich jeweils eine fliessende Gruppe von Erscheinungen kreuzt und eine momentane scheinbare Einheit erzeugt, die aber im nächsten

Augenblick schon wieder eine andere ist. Der Begriff eines Ansich- und Fürsichseins und einer Substantialität der Seele wird in diesen Kreisen mit ganz derselben souveränen Verachtung als Ueberlebsel einer veralteten Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den Winkel geworfen, wie von Ritschl und seinen Schülern; es ist mir auch kein Zweifel darüber, dass diese Uebereinstimmung mit dem äussersten philosophischen Fortschritt unserer Zeit (keineswegs mit Lotze, der gerade das Gegentheil hierüber lehrte) nicht wenig zur Steigerung des lebhaften Selbstgefühls dieser Schule beiträgt. Gleichwohl kann ich sie um diese Bundesgenossenschaft nicht eben beneiden. Denn so vornehm wissenschaftlich sich jene Theorie anhört, so hat sie eben doch bei nüchterner Betrachtung ihre sehr bedenklichen Schwierigkeiten. Sie erklärt die Einheit des Ich für Schein und nur die Vielheit der Functionen für das Wirkliche; aber wie es auch nur zu diesem Scheine kommen könnte, wie das thatsächliche Bewusstsein einer Identität des Ich, wie die Continuität des Bewusstseins, wie Erinnerung von einem Tag zum andern möglich sein soll, wenn es nur wechselnde Functionen und nicht eine beharrliche Einheit in uns gäbe, aus der sie hervor- und in die sie wieder zurückgehen, ihre Ergebnisse darin niederlegend: das ist und bleibt hierbei völlig unbegreiflich. Ritschl redet oft und nachdrücklich von unserer Bestimmung zu einem geschlossenen Ganzen, einem selbständigen sittlichen Charakter, der sich den veränderlichen Eindrücken der Welt gegenüber in seiner überlegenen Höhe behaupte. Sehr schön! aber ich erlaube mir die Frage: wo bleibt denn die Möglichkeit eines solchen Charakters, wenn unser Sein nichts Anderes wäre als der stets veränderliche Fluss der Bewusstseins-Thätigkeiten und -Erscheinungen, wenn hinter diesem Vielen und Wechselnden nicht ein seiendes Eines als der Grund der Bewusstseinseinheit und als die ordnende und beherrschende Macht im wogenden Chaos der Erscheinungen des Bewusstseins vorauszusetzen wäre? Und die individuelle Eigenthümlichkeit der Charaktere, die doch gewiss nicht bloss (wie Ritschl freilich anzunehmen scheint) durch die bewussten Handlungen

im Verlaufe des Lebens erworben ist, woher soll sie sich denn erklären, wenn nicht aus einer ursprünglichen keimartigen Anlage, die dann nirgends anderswo liegen kann als eben in dem vorbewussten (transscendentalen) Grund der ganzen persönlichen Lebensentwicklung, also im Ansich der Seele? Endlich möchte ich den theologischen Genossen der positivistischen Psychologen doch auch noch die Frage zur ernsthaften Erwägung anheimgeben, ob denn eine Seelenlehre, welche ohne Seele auskommen will, die Unsterblichkeit der Seele festhalten könnte? Wie soll im Tode, bei der Aufhebung der leiblich bedingten Functionen der Seele, diese selbst sich behaupten, wenn sie nicht wirklich ein substantielles Selbst, ein von allen seinen Thätigkeiten sich unterscheidendes an- und fürsichseiendes Subject ist? Wissen wir wirklich, wie Ritschl behauptet, nichts von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Functionen desselben, ja ist die Annahme eines solchen, wie er a. a. O. weiter sagt, sogar ein undenkbarer Widerspruch, also unmöglich, so würde ich wenigstens nicht verstehen, wie dann die Annahme der Unsterblichkeit noch möglich bleiben könnte. Es mag wohl sein, dass Ritschl diese negative Consequenz nicht gezogen wissen will; aber das ändert an der logischen Nothwendigkeit dieser Consequenz aus seinen Prämissen gar nichts.

Wenn jede Erkenntnisstheorie an den Consequenzen, welche sie für die einzelnen Wissensgebiete nach sich zieht, ihre Brauchbarkeit für die Wissenschaft zu erproben hat, so hat sich uns aus dem Bisherigem ergeben, dass die Ritschl'sche Erkenntnisstheorie, weit entfernt, für eine bessere Theologie der Zukunft grundlegend zu sein, vielmehr für jede Theologie grundstürzend ist, weil sie zur Auflösung der Realität der übersinnlichen Objecte nach der Weise des positivistischen Phänomenalismus führen müsste, wenn mit ihren logisch nothwendigen Consequenzen Ernst gemacht würde. Dass dieses in Ritschl's Theologie allerdings nicht geschieht, kommt ihrer praktischen Brauchbarkeit eben so sehr zu statten, wie es ihren wissenschaftlichen

Werth, der von der Consequenz der Durchführung der Principien bedingt ist, offenbar in Frage stellt.

II.

Das Verhältniss von Religion und theoretischem Erkennen hatte Ritschl in der 1. Aufl. seines Werkes „Rechtfertigung und Versöhnung" (III, 170 ff.) in folgender Weise bestimmt. Die Religion ist Weltanschauung unter der Idee Gottes und Selbstbeurtheilung aus der Abhängigkeit von Gott im Verhältniss zur Welt. Sie bedient sich der drei elementaren Functionen des Vorstellens, Fühlens, Wollens. In der vorstellenden Function bildet sie eine Weltanschauung oder einen Zusammenhang objectiver Vorstellungen über Erscheinungen in der Natur und Menschengeschichte, welche durch ihre Verknüpfung mit dem Gedanken Gottes auf einen eigenthümlichen Werth bestimmt werden. Das Eigenthümliche der religiösen Weltanschauung ist, dass sie auf die Vorstellung von einem Ganzen angelegt ist. Ueberall zieht die wenn auch noch so undeutlich gewordene Vorstellung von der göttlichen Einheit eine Vorstellung von der Ganzheit der Welt, von der Geschlossenheit der Naturerscheinungen nach sich, in welcher das göttliche Wesen lebt oder über welche dasselbe herrscht. Die Vorstellung von der Welt als der Einheit und als dem Ganzen drückt überall, wo sie zu Stande kommt, einen Erwerb des religiösen Erkennens aus, da sie durch die eigentliche Erfahrung und Beobachtung überhaupt nicht erreichbar ist. Hingegen das theoretische Erkennen in der Philosophie und in den einzelnen Wissenschaften richtet sich auf die allgemeinen Gesetze des Erkennens und des Daseins von Natur und Geist. Mit der Absicht des wissenschaftlichen Erkennens ist nicht die Gewähr verbunden, dass es mit seinen Mitteln der Erfahrung und Beobachtung und der gesetzlichen Ordnung der Beobachtungen das höchste allgemeine Gesetz des Daseins finde, von welchem aus die abgestuften Ordnungen der Dinge als ein Ganzes zu begreifen wären. Wäre dieser Erfolg möglich und in jedem Falle nothwendig, so oft man in der Philosophie darauf ausgegangen ist, so

würde auch die Collision der Wissenschaft mit der Religion unvermeidlich sein. Aber in dem Anspruch der Philosophen, mit ihren Mitteln eine Gesammtweltanschauung zu bilden, verräth sich vielmehr ein Trieb der Religion, welchen sie von ihrem Interesse methodischen Erkennens unterscheiden müssten. Die Collision zwischen Religion und Wissenschaft ist daher an sich nicht nothwendig: sie wird vermieden, wo die Philosophen sich des für sie unberechtigten Anspruchs auf eine Gesammtweltanschauung enthalten; sie tritt aber ein, wo sie auf eine solche ausgehen und damit in das Gebiet der Religion übergreifen. Diese Beurtheilung soll so ausnahmslos auf alle philosophischen Weltanschauungen anzuwenden sein, dass Ritschl sogar von der materialistischen Theorie meint, es walte in ihr ein verirrter, über sich selbst unklarer religiöser Trieb.

Erwägt man die Unwahrscheinlichkeit dieser Behauptung auf der einen Seite, die Unmöglichkeit andererseits, bei den polydämonistischen und polytheistischen Religionen von einem Ganzen der Weltanschauung zu reden, so wird man zugestehen müssen, dass diese Ansicht vom Verhältniss der Religion und Philosophie erzwungen, erfahrungswidrig und unhaltbar ist. Ueberdies wäre es doch ein recht sonderbarer Friedensvertrag, der auf die Bedingung gegründet würde, dass die Philosophen auf die Bildung einer Gesammtweltansicht verzichten und diese ausschliesslich der Religion, beziehungsweise ihren lehrhaften Vertretern, den theologischen Dogmatikern, anheimstellen sollten. Die ganze Geschichte der Philosophie, abgesehen etwa vom Mittelalter, wo es eben keine selbständige, also keine wirkliche Philosophie gab, legt dagegen lauten Protest ein.

Ritschl selbst scheint denn auch das Ungenügende seiner früheren Ansicht gefühlt zu haben, denn in der zweiten und dritten Auflage giebt er eine wesentlich andere Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie. Hier wird zugestanden, dass beide darum collidiren können, weil sie auf denselben Gegenstand gerichtet seien, nämlich die Welt. Man könne nun nicht bei der friedlichen Entscheidung sich beruhigen, dass das christliche (auf dieses

wird die Frage jetzt absichtlich eingeschränkt) Erkennen die Welt als Ganzes begreife, das philosophische aber die allgemeinen Gesetze der Natur und des Geistes feststelle. „Denn jede Philosophie verbindet mit dieser Aufgabe auch die Absicht, das Weltganze in einem obersten Gesetz zu begreifen. Und ein oberstes Gesetz ist auch für die christliche Erkenntniss die Form, in der die Welt als Ganzes unter Gott begriffen wird. Auch der Gedanke von Gott, welcher der Religion zusteht, wird in jeder nicht materialistischen Philosophie in irgend einer Form verwendet" (III, 194. 3. Aufl.). Nicht in dem Gegenstand, sondern im Gebiet des Subjects soll also jetzt die Entscheidung zwischen den beiden Arten des Erkennens gefunden werden. Ohne Zweifel war damit ein richtigerer Weg zur Lösung der vorliegenden Frage beschritten, als in der ersten Auflage. Sehen wir zu, ob die neue Lösung befriedigend gelungen ist.

In theilweisem Anschluss an Lotze führt Ritschl jetzt aus, dass aus den Empfindungen zweierlei Functionen hervorgehen: einerseits die Gefühle von Lust und Unlust, welche den Werth der Empfindung für das Ich, seine Förderung oder Hemmung, ausdrücken, worauf die Werthurtheile beruhen; andererseits die Vorstellung von der Ursache der Empfindungen, die Beurtheilung der Beziehung der verschiedenen Ursachen zu einander und zuletzt die wissenschaftliche Erkenntniss der Ordnung der Dinge. Aber diese beiden Functionen seien immer gleichzeitig in Bewegung und auch immer in irgend einem Masse auf einander bezogen. Auch das Erkennen der Dinge werde durch's Gefühl nicht bloss begleitet, sondern auch geleitet, denn das Interesse am Erkennen, welches das Motiv der Aufmerksamkeit bilde, sei ja ein Gefühl. Werthurtheile seien also bei jeder zusammenhängenden Welterkenntniss massgebend, möge dieselbe auch in der objectivsten Weise durchgeführt werden. Man dürfe daher den Unterschied nicht darin suchen, dass das religiöse Erkennen in Werthurtheilen bestehe, während das philosophische uninteressirt sei. Sondern man habe zu unterscheiden zwischen den bloss begleitenden Werthurtheilen, welche in allem theoretischen Erkennen

wirksam seien, und den selbständigen Werthurtheilen. Diese wieder zerfallen in die beiden Classen der sittlichen und der religiösen Werthurtheile. Erstere seien alle Erkenntnisse sittlicher Zwecke und Zweckwidrigkeiten, sofern sie moralische Lust oder Unlust erregen, beziehungsweise den Willen zur Aneignung von Gütern oder zur Abwehr des Gegentheils in Bewegung setzen. Auf diese sittlichen Urtheile sei aber die Religion darum nicht zurückzuführen, weil es Religion gebe, die ohne Beziehung auf sittliche Lebensordnung verlaufe, welche letztere sich erst auf den höheren Stufen mit der Religion verknüpfe. „Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werthurtheilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust und Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt geniesst oder die Hilfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt.“ Religion und wissenschaftliches Erkennen verhalten sich hiernach so, dass erstere in selbständigen Werthurtheilen besteht, indem sie sich auf das Verhältniss der von Gott verbürgten und vom Menschen erstrebten Seligkeit zum Ganzen der Welt richtet, das wissenschaftliche Erkennen hingegen zwar auch von Werthurtheilen begleitet wird, aber auf die Gesetze der Natur und des Geistes gerichtet ist und die Beobachtung derselben gemäss den erkannten Gesetzen des menschlichen Erkennens selbst vornimmt.

Dass mit dieser neuen Verhältnissbestimmung die frühere der ersten Auflage doch auch wieder im weiteren Verlauf der Erörterung verknüpft wird, dient nicht zur Förderung der Sache, sondern führt zu Widersprüchen. Denn ein solcher ist es offenbar, wenn auch jetzt wieder der Anspruch der Philosophie, eine Weltanschauung als Ganzes in ihrer Weise zu produciren, verworfen und darin eine unzulässige Vermischung mit religiösen Antrieben gefunden wird, nachdem doch wenige Seiten vorher zugestanden worden war, dass auch das philosophische Erkennen auf denselben Gegenstand wie das religiöse, nämlich die Welt, gerichtet sei und die Aufgabe habe, das Weltganze in einem obersten

Gesetz zu begreifen, dass also der Unterschied nicht im Object, sondern in der verschiedenen Stellung des Subjects zu demselben liege. Abgesehen jedoch von dieser Verwirrung, welche durch Vermengung der früheren mit der späteren Darstellung angerichtet wird, muss zugestanden werden, dass diese letztere ungleich tiefer in den Kern der Frage eingedrungen ist. Gleichwohl unterliegt auch sie gewichtigen Bedenken, so sehr, dass man fast sagen könnte, der Fortschritt in der formalen Klärung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft sei allzu theuer erkauft durch die gesteigerte Einseitigkeit, den verschärften Subjectivismus in der Fassung des Religionsbegriffes selbst.

Dass es der Religion nicht um ein Wissen von den gesetzmässigen Beziehungen der Dinge zu einander zu thun ist, sondern um die praktische Lebensbeziehung des Menschen zu Gott und zur Welt, um die richtige Stellung seines Herzens zum weltregierenden Willen, das ist die zweifellose Wahrheit an den Sätzen Ritschl's, eine Wahrheit, die zwar auch von den meisten anderen Theologen seit Schleiermacher mit mehr oder weniger Bestimmtheit gelehrt worden ist, deren energische Betonung aber immerhin Ritschl als Verdienst angerechnet werden mag. Nur fragt sich, ob er des Guten nicht doch vielleicht zu viel gethan und dadurch wesentliche Interessen des religiösen Bewusstseins empfindlich verletzt habe? Wenn ich dieses behaupte, so kann ich zur Begründung von einem Satze Ritschl's selbst ausgehen. Er sagt, dass die Functionen des fühlenden und des erkennenden Geistes immer gleichzeitig in Bewegung und auch immer in irgend einem Masse auf einander bezogen seien, wenn auch in umgekehrter Stärke der Deutlichkeit. Ich kann diesen Satz gelten lassen, finde aber, dass Ritschl's Anwendung desselben theils nicht richtig, theils nicht vollständig ist.

Nicht richtig. Denn wenn er sagt, dass auch das theoretische Erkennen nicht uninteressirt sei, sondern durch's Gefühl nicht bloss begleitet, sondern auch geleitet werde, da ja die Bemühung um das Erkennen ein Gefühl vom Werth des Erkennens voraussetze: so sind dabei ganz ver-

schiedenartige Gesichtspunkte mit einander confundirt. Natürlich ist jede Thätigkeit und so auch die des Erkennens von einem Interesse an derselben, d. h. einem Gefühl ihres Werthes begleitet; dieses Gefühl bildet eben das Motiv des Entschlusses zur Vollziehung dieser Thätigkeit überhaupt. Keineswegs aber kann dieses Gefühl die leitende Regel für die Art und Weise der Vollziehung des Erkennens abgeben, sondern diese Regel kann nur in den Gesetzen des erkennenden Geistes als solchen mit Absehung von allen Gefühlsmotiven liegen. Das theoretische Erkennen ist überall gerade nur insoweit ein „wahres", seinem Erkenntnisszweck entsprechendes, als es nur durch die Natur der Sache, des zu erkennenden Objects und seiner gesetzmässigen Beziehung zum erkennenden Subject, nicht aber durch irgend welche Rücksichten subjectiver Interessen, nicht durch den Werth bestimmter Vorstellungen für die Gefühlszustände des betreffenden Subjects, geleitet wird, d. h. als es „uninteressirt" ist. Wenn z. B. ein Geschichtsforscher, statt die Dinge objectiv, wie sie waren, darzustellen, sich leiten lässt durch den Werth, den eine gewisse Darstellung für ihn selbst oder für seine Kirche oder für seine staatliche Partei haben mag, so nennt man eine solche interessirte Geschichtsdarstellung überall eine unwissenschaftliche Entstellung und Verfälschung der geschichtlichen Wahrheit. Wenn aber eine derartige Geschichtsfälschung, wie z. B. die Janssen's, unseren protestantischen Wahrheitssinn empört, so sollten wir, meine ich, uns doch gewiss recht sehr davor hüten, ihre Principien dadurch zu legitimiren, dass wir das theoretische Erkennen grundsätzlich der Leitung des interessirten Gefühls oder — wie Ritschl's Schildknappe Herrmann es noch drastischer ausdrückte — des Affects, der Leidenschaft unterworfen sein lassen. Ich kann mir diesen seltsamen Eifer für den „interessirten" Charakter alles Erkennens, welcher dem Geist der deutschen und protestantischen Wissenschaft so ferne wie nur möglich steht, bloss erklären aus einem vielleicht halb unbewussten Wunsch, die „objective Wahrheit", diese für das Gefühl so unbequeme Macht, ganz aus der Welt zu schaffen, um dadurch freie Bahn zu gewinnen für

die Alleinherrschaft der subjectiven Wahrheit der Gefühle und ihrer Werthurtheile: „Stat pro ratione voluntas!“ — Ganz einen anderen Sinn hat es hingegen, wenn Lotze darauf hinwies, dass auch im wissenschaftlichen Erkennen das Gefühl für objective, in den Gegenständen selbst liegende Werthe, z. B. für harmonische Verhältnisse, für zweckmässige Gesetze und ideale Formen, mitwirke. Das ist unleugbar richtig und eine sehr bedeutsame Bemerkung. Ein derartiges Gefühl hat gewiss gerade die genialen Forscher oftmals geleitet als eine intuitive Antecipation der nachher erst durch diskursives Denken gefundenen Wahrheit. Es ist der Gedanke, welchen Schiller, etwas stark generalisirend, in den Worten ausgedrückt hat: „Nur durch das Morgenroth des Schönen dringst du in der Erkenntniss Land. Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen, die alternde Vernunft erfand, lag im Symbol des Schönen und des Grossen voraus geoffenbart dem kindischen Verstand“. Die Geschichte des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft (Philosophie) kann diesen Satz bestätigen. In diesem Sinn also ist es durchaus richtig, dass das Gefühl mit seinen Werthurtheilen und Intuitionen auch für das theoretische Erkennen von Bedeutung ist. Aber Jeder sieht, dass dieses gar nichts gemein hat mit jenem Gerede von der pathologischen Interessirtheit alles Erkennens.

Während also Ritschl von dem an sich ganz richtigen Satz, dass Fühlen und Erkennen immer irgendwie auf einander bezogen seien, nach der einen Seite eine verfehlte Anwendung machte, hat er ihn nach der anderen Seite anzuwenden ganz versäumt. Aus jenem Satze musste offenbar Beides gefolgert werden: nicht bloss, dass beim theoretischen Erkennen Gefühle und Werthurtheile mitwirken, sondern auch, dass bei den Gefühlen und Werthurtheilen der Religion ein Erkennen objectiver Wahrheit irgend wie mitbetheiligt sei. Dann wäre aber die Behauptung nicht mehr zu halten, dass die Religion sich nur in selbständigen Werthurtheilen bewege, d. h. in solchen Vorstellungen, deren Werth einzig und allein auf den Lustgefühlen, die sie uns erregen, beruhe. Die subjectiven Gefühlswerthe enthalten

nicht die geringste Gewähr für irgend welchen objectiven Erkenntnisswerth, d. h. für die Wahrheit des Vorgestellten. Illusionen und phantastische Vorstellungen können für Erregung von Lustgefühlen sehr werthvoll, wahre Vorstellungen dagegen für diesen Zweck sehr unnütz sein. Wäre also die Religion nur das, als was Ritschl sie in den späteren Auflagen beschreibt, so stände der Theolog den philosophischen Positivisten von der Art A. Lange's, Laas u. A. völlig wehrlos gegenüber, welche bekanntlich alle religiösen Vorstellungen für praktisch zwar ganz nützlich und werthvoll, im Uebrigen aber für grundlose Einbildungen erklären. Aber nicht bloss wegen seiner möglichen bedenklichen Consequenzen ist dieser Ritschl'sche Religionsbegriff zu beanstanden, sondern auch schon aus dem einfachen Grunde, weil er der Erfahrung nicht entspricht. Dem religiösen Menschen sind seine Vorstellungen freilich werthvoll für sein Gefühl, aber doch nur unter der Voraussetzung, dass er auch von ihrer Wahrheit überzeugt ist; als blosse Erzeugnisse seiner idealisirenden Einbildungskraft würden sie ihm jeden ernstlichen Werth verlieren. Auch hat der Mensch Religion nicht etwa bloss darum, weil er sie bedarf zu seiner Selbstbehauptung als Persönlichkeit gegenüber der Natur, woraus folgen würde, dass sie ihm im selben Masse überflüssig werden müsste, in welchem es ihm mittelst der Culturfortschritte gelänge, seine Selbstbehauptung gegen die Natur auch ohne die religiöse „Ergänzung" durchzusetzen; wie ja Strauss in dem bekannten Vergleich der Religion mit den amerikanischen Rothhäuten dieses Schicksal des Aussterbens aus Mangel an Bedürfniss ihr in Aussicht gestellt hat. Aber so ist's in Wahrheit nicht, sondern der Mensch hat Religion darum, weil sie zuerst ihn hat. Er ist keineswegs der freie Erzeuger des religiösen Verhältnisses als eines blossen Mittels für seine Zwecke, sondern er fühlt sich gebunden an die höhere Macht, die er anzuerkennen nicht umhin kann, gleichviel, ob diese Gebundenheit für sein Gefühl werthvoll oder auch — wie beim trotzigen oder schuldbewussten Sünder — peinvoll sei. Das ist die allgemeinste und festeste Thatsache der religiösen Erfahrung, darum ist

jeder Religionsbegriff, der davon absieht, principiell verfehlt. Ritschl hatte in der ersten Auflage die Abhängigkeit von Gott noch in den Mittelpunkt des Religionsbegriffs gestellt: dass er sie jetzt gestrichen und Alles nur auf Werthurtheile zurückgeführt hat, muss ich als bedauerliche Verschlimmerung beurtheilen.

Uebrigens ist „Abhängigkeit" noch nicht der völlig zutreffende Ausdruck, weil es sehr verschiedene Abhängigkeitsgefühle giebt, auch ganz irreligiöse, wie das fatalistische. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl muss vielmehr bestimmter bezeichnet werden als Gefühl der unbedingten Gebundenheit des eigenen Lebens an den und durch den weltbeherrschenden Willen („Hoc vinculo pietatis obstricti Deo religati sumus" Lactantius). In diesem Gefühl, das sich wohl als eines der ursprünglichsten Gefühle unserer Natur nachweisen liesse, liegt unmittelbar auch die Gewissheit der Realität des religiösen Objects. Denn ebenso wie in jedem empfundenen Eindruck sich uns unmittelbar und unwillkürlich die Realität eines ihn verursachenden Objects aufdrängt, ebenso ist auch in dem religiösen Gefühl unbedingter Gebundenheit zugleich die Gewissheit eines unbedingt bindenden Willens oder des religiösen Objects mitgegeben, gleichviel in welchen Formen sich dasselbe der Anschauung des kindlichen Sinnes anfangs darstellen möge. Die Gewissheit der Realität der Aussenwelt als Grundes unserer sinnlichen Empfindungen und die Gewissheit der Realität Gottes als Grundes unseres religiösen Gebundenheitsgefühls beruhen auf ganz demselben Erkenntnissgesetz und haben denselben Erkenntnisswerth zu beanspruchen. Damit ist von vornherein der Religion ihr Anspruch auf einen auch für die theoretische Erkenntniss gültigen oder objectiven Wahrheitsgehalt gewährleistet und ist sie vor dem sonst drohenden Schicksal gesichert, in das Altenstübchen der idealen Gefühle und Werthurtheile verbannt zu werden, während das Reich der Wirklichkeit dem Unglauben überlassen würde.

Und nicht bloss der Zusammenhang zwischen religiösem Gefühl und theoretischem Erkennen ist damit wurzelhaft

gesichert, sondern auch der nicht minder wichtige Zusammenhang zwischen religiösem und sittlichem Bewusstsein. Wenn Ritschl in den späteren Auflagen seines Hauptwerkes unter dem Einfluss seiner Schüler dazu fortgeschritten ist, die Ursprünglichkeit des Zusammenhanges von Religion und Sittlichkeit zu leugnen, die letztere erst auf späteren Stufen zur ersteren hinzutreten zu lassen, und das Gewissen des Menschen als den blossen Niederschlag der empirisch gebildeten Werthurtheile der jeweiligen Gesellschaft zu erklären: so kann ich hierin nur eine bedauerliche Verflachung seiner früheren besseren Ansichten erkennen. Geschichte und tägliche Erfahrung bezeugen es tausendfach, dass eben das religiöse Gebundenheitsgefühl der tiefste Grund und festeste Halt auch für alles Rechts- und Sittlichkeitsgefühl der Einzelnen und der Gesellschaft ist. Löst man dieses naturwüchsige Band auf, macht man einerseits die religiösen Vorstellungen zu eudämonistischen Werthurtheilen und andererseits die Pflichtbegriffe zu Erzeugnissen des historisch-socialen Utilitarismus, dann ist zu befürchten, dass eine derartig aufgeklärt gewordene Gesellschaft einem Chaos entgegentreibe, gegen dessen wilde Wogen zuletzt auch die künstlichen Gespinnste einer halb skeptischen, halb kirchlich-positiven Theologie kaum mehr eine dauerhafte Schutzwehr zu bilden vermöchten!

III.

In der ersten Auflage seines Hauptwerkes (III, 184) hatte Ritschl die Frage aufgestellt: „Unter welchen Bedingungen kann und muss die Idee Gottes auch vom theoretischen Erkennen adoptirt, d. h. als ein Gedanke geltend gemacht werden, welcher das oberste Weltgesetz ausdrückt?“ Er betrachtete also damals noch die Nachweisung der theoretischen Erkennbarkeit der Gottesidee als eine mögliche und nothwendige Aufgabe der Theologie. Er unterzog zu diesem Zweck zunächst die sogenannten kosmologischen und teleologischen Beweise einer Kritik, deren Ergebniss ablehnend lautete, und zwar deswegen, weil der Begriff der Naturwelt als eines Ganzen nicht dem theoretischen Er-

kennen, sondern der Religion angehöre und daher dieser Beweis nur eine Reflexion des Inhabers der christlichen Weltanschauung auf ihren Zusammenhang in sich und kein nothwendiger Erwerb des theoretischen Erkennens wäre; ein Satz, der allerdings aus jener Prämisse richtig folgen würde, der aber hinfällig wird, wenn dieselbe als irrig erkannt ist, wie von Ritschl selbst (nach III, S. 194, 3. Aufl.) geschah. Gleichwohl blieb er auch dann bei der Ablehnung jener Beweise und motivirte sie jetzt durch einige neue Gründe, auf welche ich unten noch zurückkommen werde. Zunächst will ich mich bei diesem untergeordneten Punkt nicht länger aufhalten, sondern auf die Hauptdifferenz zwischen der ersten und den späteren Auflagen hinweisen.

In jener wird der von Kant in der „Kritik der Urtheilskraft" gegebene Beweis für das Dasein Gottes gebilligt, weil er den Bedingungen entspreche, unter welchen die Gottesidee als wissenschaftlich nothwendiger Gedanke erwiesen werden könne. Denn die Gottesidee erfahre dabei keine Verkürzung, da Gott ausdrücklich als verständiger und moralischer Urheber und Leiter der Welt anerkannt werde; ferner sei dieser Beweis nicht bloss eine geordnete Reflexion innerhalb der christlichen Weltanschauung, da die Kant'sche Schätzung des sittlichen Handelns als Endzwecks der Welt ganz unabhängig von der Autorität Gottes oder rein wissenschaftlich bestimmt werde und nur das Verhältniss dieses Handelns zur Sinnenwelt einer Erklärung bedürfe, welche durch die Adoption der christlichen Gottesidee als eines gesetzlichen Grundes desselben gegeben werde. Freilich habe dann Kant die Geltung dieses Beweises auf eine bloss subjectiv-praktische Glaubensüberzeugung eingeschränkt und ihm theoretische Bedeutung abgesprochen. Aber diese Einschränkung stehe nicht im Einklang mit der Absicht, in welcher der Beweis unternommen sei, und mit Kant's eigener Beurtheilung des sittlichen Handelns als einer Realität, in welcher der Endzweck der Welt verwirklicht werde. Diese Verwickelung rühre aus gewissen Fehlern der Kant'schen Philosophie, theils aus seiner Ueberschätzung der Sinnenfälligkeit als ausschliesslichen Merkmals der Realität,

theils insbesondere auch daher, dass er die praktische Vernunft der theoretischen als eine andere Art entgegensetze. Hiergegen sei geltend zu machen, dass die Erkenntniss der Gesetze unseres Handelns zugleich auch theoretisches Erkennen sei, nämlich Erkenntniss der Gesetze unseres geistigen Lebens, und dass das theoretische Erkennen auch die Aufgabe habe, ein Gesetz des Zusammenseins der beiden verschiedenartigen Systeme von Wirklichkeit, des sinnlichen und des moralischen, zu suchen. Entweder müsse nun die theoretische Erkenntniss auf das Begreifen des Grundes und Gesetzes des Zusammenseins von Natur und Geistesleben völlig verzichten, womit sie dann aber auch auf den Abschluss ihrer selbst als denkender Welterklärung verzichten würde; oder sie müsse zu diesem Zweck (um das Zusammensein von Natur und Geistesleben abschliessend und einheitlich zu erklären) den christlichen Gottesgedanken auch als den Gedanken von wissenschaftlicher Nothwendigkeit anerkennen. Da nun der Verzicht auf systematischen Abschluss des theoretischen Erkennens dessen eigenem Zwecke widersprechen würde, so bleibe nichts übrig, als die christliche Gottesidee auch als wissenschaftlich gültige Wahrheit anzunehmen. Da dieser Beweis nicht bloss eine Reflexion aus der christlichen Weltanschauung auf ihren eigenen Zusammenhang sei, sondern sich auf unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens stütze, welche ausserhalb der religiösen Weltanschauung liegen, so sei also die so begründete Annahme der Gottesidee kein praktischer Glaube, sondern ein Act theoretischer Erkenntniss. Dadurch werde die allgemeine Vernünftigkeit der in der besonderen christlichen Religion geltend gemachten Weltanschauung bewiesen und dadurch auch die Theologie als Wissenschaft möglich gemacht, wogegen diese unmöglich würde, wenn das theoretische Erkennen auf den Abschluss seines Systems in der Gottesidee verzichten würde (S. 186—192).

In der dritten Auflage (III, 208—214) wird zwar ebenfalls der Kant'sche Beweis nach der „Kritik der Urtheilskraft" den anderen Beweisen als der allein brauchbare

entgegengesetzt und wird sodann ebenfalls dessen Beschränkung auf bloss praktische Geltung missbilligt und aus der falschen Abgrenzung der Gebiete der theoretischen und der praktischen Vernunft erklärt; zum Schluss aber wird der Leser durch die völlig unerwartete Wendung überrascht: „Diese Annnahme der Gottesidee ist, wie Kant bemerkt, praktischer Glaube und nicht ein Act theoretischer Erkenntniss. Wenn also hierdurch die Vernunftgemässheit des Christenthums erwiesen wird, wird dabei doch vorbehalten, dass die Erkenntniss Gottes in einer vom theoretischen Welterkennen verschiedenen Art von Urtheil verläuft." Also genau das, was in der ersten Auflage den Nerv der ganzen Beweisführung gebildet hatte: dass die Gottesidee sich auf unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens auch ausserhalb der religiösen Weltanschauung stützen und als ein für das theoretische Erkennen zu dessen eigenem Abschluss nothwendiger, und somit als wissenschaftlicher Gedanke von allgemeiner Vernünftigkeit nachweisen lasse, wodurch allein der wissenschaftliche Charakter der Theologie ermöglicht werde: genau das wird in der dritten Auflage ausdrücklich verneint. (Die zweite Auflage hatte sich in den Hauptsätzen noch an die erste angeschlossen, doch schon mit abschwächenden Verklausulirungen in der Richtung auf die jüngste Fassung.)

Woher erklärt sich diese Wendung in einem so fundamentalen Punkt, wie es die Frage nach der Möglichkeit der wissenschaftlichen Begründung der Theologie ist? Ritschl selbst giebt uns den Grund unmissverständlich an, indem er sagt: „Die Theologie ist darauf angewiesen, die Eigenthümlichkeit des Gedankens Gottes, dass er nur in Werthurtheilen vorgestellt werden darf, zu wahren." Darum müssen die theoretischen Begründungen des Gottesgedankens misslingen, „weil ihre vorgeblichen Resultate, auch wenn sie richtig wären, dem christlichen Gedanken von Gott darin ungleich sind, dass sie dessen Werth für die Menschen, insbesondere für sie als Sünder, nicht ausdrücken". — Während früher ganz

richtig erkannt war, dass eine wissenschaftliche und allgemein gültige Begründung des christlichen Gottesglaubens eben davon abhänge, dass sie nicht bloss Reflexion aus der religiösen Weltanschauung auf ihren inneren Zusammenhang sei, sondern sich auf unabhängige und allgemeine Data des menschlichen Geistes stütze, so wird jetzt im Gegentheil dem theoretischen Beweisverfahren gerade das zum Vorwurf gemacht, dass es nicht in christlichen Werthurtheilen verlaufe, dass es nicht bloss praktischer Glaube, sondern selbständige theoretische Erkenntniss sein wolle. So zieht also die Darstellung der dritten Auflage aus dem schon in der zweiten Auflage eingeführten subjectivistischen Religionsbegriff vollends die Consequenz auch für die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion oder für die Theologie: auch sie darf den Bereich der Werthurtheile, d. h. der bloss subjectiven Wahrheit nicht überschreiten und muss auf jeden Versuch, die Wahrheit der christlichen Weltanschauung in objectiver, für den erkennenden Geist als solchen und allgemein gültiger Weise zu begründen, grundsätzlich verzichten. Wenn nun gleichwohl Ritschl auch unter solchen Voraussetzungen den Anspruch, Wissenschaft zu sein, für die Theologie noch aufrecht zu erhalten sucht (freilich thut er das III, 214 f. nur in sehr gewundener und geschraubter Ausdrucksweise), so ist er an sein eigenes Urtheil in der ersten Auflage zu erinnern, wo er gesagt hatte (III, 191), dass die Verzichtleistung auf den systematischen Abschluss des theoretischen Erkennens zwar die praktische Gültigkeit der religiösen Weltanschauung zugestehen (nicht aufheben), hingegen jede wissenschaftliche Erkenntniss der Religion, also die Theologie, unmöglich machen würde. Die zweite (von mir unterstrichene) Satzhälfte ist, obgleich sie durch den Zusammenhang durchaus gefordert war, in der zweiten und dritten Auflage ausgefallen, natürlich, weil sie eine zu deutliche Selbstverurtheilung des jetzigen Standpunktes enthalten würde. Die zweite Auflage nimmt diesen Standpunkt noch nicht so rückhaltslos ein, sie verräth doch noch ein Gefühl dafür, dass die ausschliessliche Beschränkung auf praktische Glau-

bensüberzeugung mit völligem Verzicht auf theoretische Beweisführung für die Theologie, sofern sie Wissenschaft sein will, doch nicht genüge. Es heisst hier (III, 210 f.): „Nun könnte man meinen, der geführte Beweis sei hinfällig, indem er nur die sachliche Zusammengehörigkeit zwischen der bezeichneten Schätzung des geistigen und sittlichen Lebens und der christlichen Religion nachwiese. Dieses träfe zusammen mit dem Ausspruch Christi Joh. 7, 17. Allein der vorgetragene Beweis hat doch nicht bloss die Zusammengehörigkeit der christlichen Religion mit jener praktischen Lebensansicht, sondern zugleich die theoretische Erkenntniss erreicht, dass dadurch das Weltproblem gelöst wird". Hier wird also zwischen der praktischen Lebensansicht und der theoretischen Erkenntniss (der Wahrheit der Gottesidee) ausdrücklich noch unterschieden und die letztere als ein Ergebniss des Beweises bezeichnet, welches, indem es die Lösung des Weltproblems ermögliche, für den denkenden Geist als solchen Geltung beanspruchen könne. „Dadurch wird die Vernunftgemässheit der Weltanschauung des Christenthums bewiesen. Unter dieser Bedingung ist die genaue, deutliche und vollständige Darstellung derselben, also die Theologie, in jeder Beziehung eine Wissenschaft." Eben diese von der zweiten Auflage noch festgehaltene „Bedingung" ist nun aber in der dritten Auflage aufgegeben, da nach ihr der Beweis ‚nicht einen theoretischen oder im Sinne des allgemeinen Welterkennens vernünftigen Gedanken" enthält und enthalten soll, sondern nur „praktischen Glauben, Werthurtheile".

Vergleicht man also die verschiedenen Fassungen, welche § 29 des Werkes „Rechtfertigung und Versöhnung" in den drei Auflagen erhalten hat, so lässt sich deutlich erkennen, dass Ritschl in der fundamentalen Frage der wissenschaftlichen Begründung der Theologie eine Wandlung durchlief, welche man als stetigen Fortschritt in der Richtung des theoretischen Skepticismus wird bezeichnen können. Nun ist dieser zwar allerdings für den religiösen Glauben als solchen nicht direct gefährlich, wird

von ihm vielmehr oft als Bundesgenosse gegen die lästigen Verstandesbedenken willkommen geheissen. Aber etwas Anderes ist es mit der wissenschaftlichen Erkenntniss des Glaubens oder der Theologie. Für diese hat der theoretische Skepticismus doch unverkennbar den doppelten Uebelstand zur Folge: 1. dass man sich der Mittel begiebt, um die Vernünftigkeit der religiösen Weltanschauung den Gegnern gegenüber zu vertheidigen, und 2. dass man auch keinen festen Massstab hat zur Beurtheilung des wissenschaftlichen Werthes dogmatischer Sätze, deren Kritik daher immer den Eindruck der subjectiven Willkür macht, welche durch Berufung auf den Gefühlswerth der eigenen Auffassung natürlich nicht gebessert wird, da ja die dogmatischen Gegner sich mit demselben Recht auf ihr Gefühl berufen können. Wo irgend die Entscheidung über das Recht dogmatischer Sätze auf diesen Boden verlegt wird, da tritt an die Stelle ruhiger Auseinandersetzung mit sachlichen Gründen die Geltendmachung persönlicher Motive und damit jener pathologische, gereizte und verletzende Charakter der Polemik, welche an Ritschl und seinen Schülern so unangenehm auffällt. Ich will statt alles Weiteren nur an die völlig unqualificirbare Behandlung meiner Freunde Weiss in Tübingen und Lipsius in Jena durch die Herren Ritschl und Gottschick erinnern, im Vergleich zu welcher es noch als Milde zu betrachten ist, wenn Herr Herrmann, statt auf meine sachliche Kritik seiner Meinungen sachlich zu antworten, mir einfach die wissenschaftliche Competenz absprach. Mit solchen Gegnern zu verhandeln, ist ein unangenehmes und undankbares Geschäft. Ich habe auch bei dieser Arbeit nicht diese Herren als Leser im Auge, welche mir ja nicht die Fähigkeit zutrauen, ihre Weisheit zu verstehen, geschweige denn sie zu beurtheilen. Meine Absicht ist hier und künftig nur, den noch nicht Befangenen zur Klärung des Urtheils über die Ritschl'sche Theologie zu verhelfen. So viel beiläufig à propos Ritschl'sche „Polemik".

Was nun ferner die Apologetik nach aussen betrifft, so ist zu bemerken, dass Ritschl hierbei mit Gründen operirt, welche er vorher selbst skeptisch entwerthet hatte, und dass

er am Gegner Meinungen verwirft, welche er vorher als Kritiker der Gottesbeweise selbst behauptet hatte. In der Polemik gegen Strauss (III, 219, 3. Aufl.) sagt er: „Ein Universum, welches Ursache und Wirkung, Inneres und Aeusseres zugleich ist, wird durch diese Aussagen den Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens entzogen. Es ist nur ein Sprung der Einbildungskraft, wenn die ästhetische Wirkung eines in Natur und Geschichte wahrgenommenen Gesetzes auf unser Gefühl zu dem Satz objectivirt wird, dass jedes erkannte Gesetz der Wirklichkeit eo ipso die Kraft und der zureichende Grund derselben sei; und man braucht sich nicht durch die begleitende Versicherung imponiren zu lassen, dass es ein Merkmal beschränkten Verstandes sei, dem Gesetz den ordnenden Willen vorauszusetzen und von ihm auch die Kraftthätigkeit in den gesetzmässigen Erscheinungen abzuleiten." Ich war von diesem Satz angenehm überrascht, da er genau dasselbe besagt, was ich von jeher für den einfachen und einleuchtenden Sinn des kosmologischen und teleologischen Beweises gehalten hatte. Um so mehr aber wundere ich mich, wie Ritschl wenige Seiten vorher es fertig bringt, diesen Beweis durch eben dieselben Reflexionen zu entwerthen, welche er bei Strauss so energisch zurückweist. Denn S. 205 sagt er: „Das als erste Ursache aller anderen geeignete Ding (sic!) ist nichts Anderes, als die Substanz der Welt, die als Einheit angesetzte Vielheit der Dinge, welche der Vorstellung von Gott unähnlich ist. Denn man muss zwar die Welt als Einheit denken, um die Wechselwirkung zwischen den Dingen zu erklären. Aber in diesem Sinne ist die Substanz der Welt deutlicher in dem Begriff eines allgemeinen Gesetzes ihres Zusammenhanges, als in dem einer Ursache." Ferner S. 208: „Wenn die aus der Beobachtung der Natur gezogenen Schlüsse auf die Vielheit und Wechselwirkung stofflicher Kräfte als die Ursachen der Naturdinge führen, so meinen Manche berechtigt zu sein, hier einen weiteren Schluss anzuknüpfen, nämlich dass diese Vielheit der Kräfte, weil sie alle als begrenzt (besser: als auf einander bezogen) vorzustellen sind, von einem sie schaffenden und begrenzenden

Willen herrührt. Indessen diese Specialisirung des kosmologischen Beweises für Gottes Dasein ist ebenso unrichtig, wie die metaphysische Schulform desselben. . . In dieser Combination von Naturwissenschaft und Gottesidee ist dieselbe Verwirrung wahrzunehmen, welche die Scholastik begeht, indem sie die Gottesidee als Bestandtheil des metaphysischen Welterkennens behandelt." — Die „Verwirrung" scheint mir hierbei einzig und allein auf Seiten Ritschl's zu liegen, der hier die Ableitung der Kräfte und Gesetze der Welt von einem schaffenden Willen verwirft und als Scholastik verhöhnt, und dann wieder 12 Seiten später erklärt, dass man sich durch die (Strauss'sche) Versicherung nicht imponiren zu lassen brauche, dass es ein Merkmal beschränkten Verstandes sei, den Gesetzen den ordnenden Willen vorauszusetzen und von ihm auch die Kraftthätigkeiten in den gesetzmässigen Erscheinungen abzuleiten! Uebrigens ist es Pflicht der Billigkeit anzuerkennen, dass derartige zwiespältige Redeweise nicht bloss bei Ritschl vorkommt, sondern eine weit verbreitete Sitte in der heutigen Theologie ist: dieselben Argumente, welche man in der Erkenntnisstheorie und Dogmatik mit souveräner Verachtung zum alten Eisen wirft, pflegt man doch allemal für die Zwecke der Apologetik eifrigst wieder hervorzusuchen; wie wenig man dann freilich mit einer solchen in sich selbst gebrochenen und zwiespältigen Apologetik bei der heutigen Welt auszurichten vermag, lehrt die Erfahrung nur zu deutlich.

Wie nun aber meistens der theoretische Skepticismus den historischen Positivismus zur Kehrseite hat, so lässt sich auch bei Ritschl die interessante Beobachtung machen, wie Hand in Hand mit dem Wachsthum des theoretischen Skepticismus auch der Positivismus immer enger, schroffer, ausschliesslicher wird und sich zuletzt so überstürzt, dass er der Geschichte und dem gesunden Verstande schreiende Gewalt anthut.

In den §§ 35 und 36 wird der Gedanke ausgeführt, dass das Correlat der Liebe Gottes das Reich Gottes als die Verbindung der Menschen zum gemeinsamen Handeln

aus Liebe sei, und dass die in diesem Reich zusammengefassten Erscheinungen von menschlichem Handeln aus Liebe, als das Correlat des Selbstzweckes Gottes und als specifische Wirkungen Gottes, die Offenbarung dessen seien, dass Gott die Liebe ist. Aber in der näheren Ausführung dieses Gedankens tritt eine bedeutsame Differenz zwischen der ersten und den späteren Auflagen zu Tage. Dort ist es noch das Menschengeschlecht überhaupt, welches Gott unter dem Gesichtspunkte seiner Bestimmung zum Reich Gottes liebt und dessen Heranbildung zu diesem Zweck den Inhalt der ganzen Geschichte bildet (III, 241 f. 250, 1. Aufl.). Die Vereinigungen der Menschen zu den sittlichen Gemeinschaften der Familie, der Freundschaft, der Volksgenossenschaft, so wird hier gesagt, entstehen immer, wenn auch in abgestufter Weise, aus der Liebe und sind in der Abstufung ihres Umfanges darauf angelegt, durch die gleiche Verbindung unter allen Menschen ohne Berücksichtigung der Volksunterschiede ergänzt zu werden. Freilich zeigt die Geschichte, dass diese Ergänzung nicht so leicht gefunden und zur Ueberzeugung gebracht wird, wie der Fortschritt der Gesinnung bis zum Interesse an der Volksgenossenschaft. In der Vergleichung dieser Stufen sittlicher Gemeinschaft mit der möglichen höchsten liegt aber an sich kein Grund, eine weitere Entfernung zwischen ihr und den Vorstufen als nothwendig zu denken, als zwischen jenen obwaltet. Wie übrigens auch die späte Anerkennung gleicher Verpflichtungen gegen alle Menschen erklärt werden mag, so ist es geschichtliche Thatsache, dass der Gedanke der sittlichen Einheit des Menschengeschlechts eine allgemeine Wirkung erst in der christlichen Idee des Reiches Gottes erreicht hat. — Dieses letztere wird sonach in der Darstellung der ersten Auflage als die höchste Stufe sittlicher Gemeinschaft der Menschen gedacht, welche sich von den früheren Stufen nicht weiter entfernt, als diese von einander; es ist nur dem Grad der Ausdehnung nach vollkommener, nicht aber der Art nach wesentlich verschieden, da ja auch die früheren Gemeinschaften aus der Liebe entstehen. Und da nun noch ausdrücklich (III, 250) gesagt wird, dass diese Verbindung

von Menschen, wenn sie irgendwo wirklich wird, immer von Gott abhängig und die Erscheinungen von menschlichem Handeln aus Liebe als specifische Wirkungen Gottes und Offenbarungen seiner Liebe zu denken seien, so ergiebt sich hieraus der ganz rationale Gedanke einer allgemeinen göttlichen Offenbarung durch die ganze Menschheitsgeschichte herab, da ja diese nie ohne sittliche Gemeinschaft und Liebe war.

Ganz anders degegen gestaltet sich die Sache in den späteren Auflagen (III, 266 f., 3. Aufl.). Hier ist jener ganze Passus der ersten Auflage, welcher die vorchristlichen sittlichen Gemeinschaften als gleichartige Vorstufen des christlichen Gottesreiches beschrieb, ausgelassen. Die Liebe Gottes, welche dort sich auf die Heranbildung des ganzen Menschengeschlechts durch seine Gesammtgeschichte zum Reiche Gottes bezog, wird jetzt ausschliesslich auf die historische Christengemeinde beschränkt, welche, indem sie sich zu Christus als ihrem Herrn bekenne, dessen Stellung zu Gott auf sich übertrage. Während es dort hiess: „Gott liebt das Menschengeschlecht unter dem Gesichtspunkt seiner Bestimmung zum Gottesreich", und während dort alle irgendwo wirklich gewordenen Erscheinungen sittlicher Gemeinschaft und Handelns aus Liebe als immer abhängig von Gott und Offenbarungen seiner Liebe beschrieben wurden, heisst es dagegen jetzt: „Gott ist die Liebe, indem er durch seinen Sohn der von diesem gestifteten Gemeinde sich offenbart, um sie zum Reich Gottes heranzubilden" (III, 268) und „alle Liebe von Menschen entspringt nach christlicher Vorstellung aus der Offenbarung Gottes in Christus" (III, 226).

Zwei Fragen drängen sich hierbei unwillkürlich auf. Wenn Gott sich nur in Christus als Liebe geoffenbart hat und wenn nach Ritschl's Lehre Gottes Wesen nur Liebe und alle seine Offenbarung nur Offenbarung dessen ist, dass er Liebe sei: so folgt nothwendig der Schluss, dass es also vor Christus überhaupt keine Offenbarung Gottes gab. Wo-

her aber, frage ich, hatte dann die ganze vorchristliche Menschheit oder, wenn die Heiden hierbei ausser Betracht bleiben sollten, woher hatte denn Israel seine Religion, seine Gotteserkenntniss? War dieselbe etwa ohne Gott wild gewachsen? Dann wäre ja aber nothwendig auch das aus den Propheten und Psalmen stammende Gottesbewusstsein Jesu nur menschlichen Ursprunges und damit wäre die Offenbarung Gottes in Christus — die einzige, welche Ritschl gelten lassen will — ebenso hinfällig wie alle frühere. Man sieht, wie dieser Positivismus in seiner Ueberstürzung sich selbst den Boden unter den Füssen wegzieht. Wenn ferner alle menschliche Liebe aus der Offenbarung Gottes in Christus entspringt, und wenn alle sittliche Gemeinschaft im Handeln aus Liebe besteht oder aus Liebe entspringt, so folgt nothwendig der Schluss, dass es vor Christus keine sittliche Gemeinschaft der Menschen gab. Woher aber, frage ich, hatte dann die vorchristliche Menschheit alles das, was wir von Recht, Sitte und Sittenlehre bei Heiden und Juden unleugbar vorfinden? Sollte etwa dieses alles nur Erzeugniss der gesellschaftlichen Klugheit und Nützlichkeitsrechnung, also des socialen Egoismus gewesen sein? Damit kämen wir zu einer den Augustinus noch überbietenden Verallgemeinerung seines Satzes, dass die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster, verfeinerte Formen der Selbstsucht seien. Aber Ritschl ist ja doch von der augustinischen Erbsündenlehre soweit entfernt, dass er von einem natürlichen Hang des Bösen im Menschen gar nichts wissen will, sondern im Kinde nur einen noch unbestimmten Trieb zum Guten findet. Sollte denn nun diese so überaus glücklich angelegte Menschennatur in der ganzen Zeit bis zu Christus es doch nie und nirgends zu Etwas der Art wie Liebe und Sittlichkeit gebracht haben? Und Israels Volksthum, aus dem doch der Gottesreichsgedanke hervorwuchs, wäre es ebenfalls keine sittliche Gemeinschaft gewesen, kein Handeln aus Liebe jemals darin vorgekommen? Der Propheten Zürnen und Trösten, Klagen und Fürchten und Hoffen um ihr Volk — es wäre nicht aus glühend liebendem Herzen entsprungen, es wäre keine Offenbarung der heiligen Liebe

Gottes gewesen, bloss weil es nicht aus der Offenbarung des historischen Christus stammte? So belehrt uns Ritschl! Die Kirche aber könnte, wenn er Recht hätte, nichts Besseres thun, als ihr Altes Testament aus der Bibel wegschaffen und sich fortan rund und offen zum alten Gnostiker Marcion bekennen, der ungefähr dasselbe gelehrt hatte, was wir als nothwendige Consequenzen aus den citirten Sätzen Ritschl's erschliessen müssen. Will aber Ritschl diese Consequenzen, wie zu vermuthen ist, nicht anerkennen, dann möge er wenigstens gestehen, dass seine Theologie durch und durch voll Widersprüchen ist und sich nur dadurch überhaupt möglich macht, dass sie überall die Consequenzen ihrer Prämissen verleugnet und unterdrückt. Da aber die Inconsequenz bisher noch nie als Vorzug einer wissenschaftlichen Methode gegolten hat, so möchte ich der Ritschl'schen Schule schliesslich den freundschaftlichen Rath geben, künftig wenigstens etwas bescheidener aufzutreten und nicht gar zu übermüthig sich als die alleinige Inhaberin der „Wissenschaftlichkeit" zu gebärden!

Die Theologie Ritschl's

nach ihrer biblischen Grundlage.

„Unwissenschaftlich" und „unchristlich" lauten bekanntlich die beiden Vorwürfe, welche die Ritschl'sche Schule gegen die Ansichten aller nicht zu ihr gehörigen Theologen zu erheben pflegt, gleichviel welcher Richtung dieselben sonst angehören mögen, ob sie Luthardt und Franck oder Lipsius und Pfleiderer heissen mögen. Sonst mochte wohl auch im Streit der Parteien der eine oder andere Vorwurf hin und wider gerichtet werden; löblich war zwar auch das nicht gerade, aber es war doch natürlich und begreiflich. Aber die Verbindung beider Vorwürfe gegen alle anderen Richtungen gehört zu den auffallenden Eigenthümlichkeiten der „neuen Schule", welche für den „vulgären Verstand" der Nichteingeweihten sehr paradox erscheinen. Man sollte meinen, dass eine wissenschaftliche Theologie gerade darin ihr tieferes und reicheres Verständniss des Christenthums bewähre, dass sie vor dogmatischer Exklusivität und unprotestantischem Infallibilitätsdünkel bewahrt, indem sie aus der Geschichte

1) Obigen Aufsatz habe ich Mitte März dieses Jahres geschrieben, ohne eine Ahnung von dem nahen Tode Ritschl's zu haben. Durch dessen unmittelbar darauf erfolgten Eintritt konnte ich mich nicht veranlasst sehen, den Aufsatz zurückzuziehen, der ja nicht gegen die Person, sondern gegen die Theologie Ritschl's gerichtet ist, welche auch jetzt noch durch eine stattliche Schaar seiner Schüler vertreten ist, die des Meisters kräftiges Selbstgefühl, wenn auch ohne seine persönliche Kraft, geerbt haben. D. Verf.

des Christenthums die Erkenntniss gewinnt, dass die Fülle seiner Wahrheit nie in einem bestimmten System beschlossen war, sondern sich von Anfang und jederzeit in einer Mannichfaltigkeit eigenthümlicher Auffassungen ausgeprägt hat, entsprechend der Besonderheit des Bedürfnisses und Fassungsvermögens der Individuen, Völker, Bildungsstufen und Zeitalter. Mir wenigstens galt dies, seit ich unter Baur's Leitung das Christenthum geschichtlich verstehen lernte, für ein geradezu selbstverständliches Axiom. Darum vermochte ich den Anspruch der Ritschl'schen Schule auf alleinigen Besitz des wissenschaftlichen Systems des Christenthums lange Zeit gar nicht für Ernst zu nehmen. Indessen hat die Erfahrung der letzten Jahre gezeigt, dass dieser Anspruch in der That sehr ernstlich gemeint ist, und dass gerade die schneidige rücksichtslose Art seiner Geltendmachung auf unsere Zeitgenossen einen bestrickenden Eindruck macht. Unter solchen Umständen scheint es mir ebensosehr durch das Interesse der Freiheit der Wissenschaft als durch das der Freiheit und gesunden Entwicklung des kirchlichen und religiösen Lebens geboten zu sein, die Frage einer öffentlichen Untersuchung zu unterziehen, was denn eigentlich dieser Schule das Recht zu einem so sonderbaren Anspruch gebe? ob denn wirklich ihre wissenschaftliche Methode den Grundsätzen des wissenschaftlichen Erkennens und ihre Ergebnisse dem von ihr selbst vorausgestellten Grundsatz der Schriftgemässheit in so einziger Art entsprechen, wie sie dieses behauptet? Was den ersteren Punkt betrifft, so habe ich in meinem letzten Aufsatz gezeigt, dass die erkenntnisstheoretische Grundlegung der Ritschl'schen Theologie sich weder durch Klarheit noch durch Konsequenz auszeichnet, und dass die markirtesten Sätze, welche Ritschl und seine Schüler als Trumpf gegen alle andern Theologen auszuspielen pflegen, bei folgerichtiger Durchführung zur radikalen Negation aller Theologie nicht blos, sondern auch aller Religion führen müssten. Wie es aber mit der biblischen Grundlegung dieser Theologie bestellt sei, soll uns jetzt beschäftigen. Natürlich kann es sich hier nicht um eine durch alles Detail durchgeführte Kritik der Ritschl'schen Schrifterklärung handeln

— dazu müsste eben wieder ein Buch geschrieben werden — sondern ich werde mich auf einige Hauptpunkte als Beispiele für die exegetische Methode Ritschl's beschränken.

Vorausschicken will ich die Bemerkung, dass ich der Ritschl'schen Exegese keineswegs allen Werth abspreche. Manches kann man aus ihr lernen, und anregend ist sie immer, auch wo man ihr nicht folgen kann. Die ihr oft nachgerühmten Vorzüge der Gelehrsamkeit, des bohrenden Scharfsinns, der originellen Gesichtspunkte und Kombinationen mögen ihr meinetwegen unverkümmert bleiben. Aber ich vermisse an ihr eines, was ich allerdings für ein unerlässliches Erforderniss jeder gesunden Exegese halte: die unbefangene Objektivität, welche, ohne nach rechts oder links zu schielen, einfach auf den Text blickt und die biblischen Schriftsteller das sagen lässt, was ihre Worte nach schlichtem grammatischem Verständniss sagen wollen. Ritschl's Exegese steht durchweg im Dienste seiner Dogmatik; er dreht und deutelt an den Schriftstellen so lange, bis sie ein für seinen Zweck passendes Ergebniss liefern. So gründlich seine weitausholenden und das Entlegenste zu Hilfe heranziehenden Argumentationen zu sein scheinen, so ist doch leicht zu erkennen, dass jeder Schritt seines exegetischen Beweisganges überall bestimmt ist durch das zum voraus feststehende Ziel: die Begründung seiner dogmatischen Theorie. Der grosse dialektische Scharfsinn seiner Exegese ist nicht der Scharfsinn des Historikers, der ohne Nebeninteressen nur die gegebenen Thatsachen an's Licht zu stellen sucht, sondern es ist der Scharfsinn des Advokaten, der, um seinen Prozess zu gewinnen, jeder Aussage die für ihn günstigste Deutung abzugewinnen oder unterzuschieben sucht. Seine Dialektik versteht sich trefflich auf den Kunstgriff der Advokaten, die ihnen ungünstigen Zeugenaussagen durch Kreuz- und Querfragen in Verwirrung und scheinbaren Widerspruch unter einander zu setzen, um dadurch ihr Gewicht möglichst herabzudrücken. Sonst pflegt die Exegese von den klarsten und unzweideutigsten Stellen eines biblischen Buches auszugehen und an ihrem Lichte das Dunkle zu erklären; Ritschl liebt es umgekehrt, beim Unbestimmten den Hebel seiner Dialektik

einzusetzen, um, wenn erst dieses nach Wunsch in Schick gebracht ist, darnach dann auch das Abweichende zu beugen und das Widerstrebende zu brechen. Gewiss, Methode ist in dieser Exegese; aber eine Methode, welche, einmal herrschend geworden, die protestantische Schriftforschung um mehr als hundert Jahre zurückwerfen und wieder zum Spielball der wechselnden dogmatischen Wünsche und Launen herabwürdigen wird. Principiis obsta! Prüfen wir also mit der unbestechlichen Nüchternheit unseres, wenn auch „vulgären", doch immerhin gesunden Verstandes die biblische Begründung der Ritschl'schen Theologie.

I.

Der Grundgedanke der paulinischen Versöhnungslehre ist bekanntlich am präcisesten in Gal. 3, 13 ausgesprochen. Aber weil sie nicht in seine Theorie passt, kommt Ritschl erst ganz zuletzt auf diese Stelle zu sprechen und erklärt, dass sie an religiösem Werth weit unter der Beurtheilung des Todes Christi nach der Opferidee stehe (wie er diese in anderen Stellen gefunden haben will). Der Ausspruch des Paulus in Gal. 3, 13 beziehe sich, so meint er, nur auf die Juden unter den Christen und sei für uns Heidenchristen nur indirekt bedeutsam; er setze den Tod Christi nur in Beziehung zum Fluch des Gesetzes, nicht zu Gott, denn der Fluch des Gesetzes werde nur durch dogmatisches Vorurtheil mit dem Fluch Gottes identificirt, da ja nach Gal. 3, 19 das Gesetz nur eine Anordnung der Engel, nicht Gottes sei; endlich vermittele jener Ausspruch die den Juden heilsame Wirkung des Todes Christi durch die Vorstellung eines Aequivalents für den Fluch des Gesetzes, dessen Möglichkeit nach keiner Regel berechnet werden könne. Nun kommt es aber für die Erklärung eines paulinischen Ausspruchs nicht darauf an, ob wir die Möglichkeit einer Vorstellung nach irgendeiner Regel berechnen können, sondern lediglich darauf, ob Paulus sie gedacht habe. Dass dieses wirklich der Fall ist, erhellt so klar wie möglich aus den von Ritschl einfach ignorirten Worten: γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, welche besagen, dass Christus uns von der Fluchdrohung des Gesetzes

dadurch losgekauft habe, dass er selbst sie für uns über sich vollziehen liess, d. h. dass er den vom Gesetz für die Sünder angedrohten Tod stellvertretend erlitt. Dass also der Tod Christi der Kaufpreis oder das Lösegeld gewesen, durch dessen stellvertretende Bezahlung Christus uns von der Sündenstrafe befreit habe, ist der sehr einfache und klare Gedanke der Stelle, der auch so wenig „isolirt" steht, dass er vielmehr der Sache nach überall bei Paulus wiederkehrt und wörtlich anklingt in I. Cor. 6, 20. 7, 23: τιμῆς ἠγοράσθητε, denn dieses τιμῆς bezieht sich natürlich auf den Tod Christi. Uebrigens beweisen diese Stellen, dass Paulus die Heiden ebensogut wie die Juden als die Objecte, für welche der Kaufpreis des Todes Christi galt, gedacht hat, dass also Ritschl's Beschränkung der Bedeutung von Gal. 3, 13 auf die Christen aus den Juden willkürlich ist; man muss dabei beachten, dass nach Paulus (vgl. Röm. 2, 12) wie nach der jüdischen Theologie die Strafdrohungen des Gesetzes nicht blos den Juden, sondern auch den Heiden und diesen erst recht gelten, sonach für diese eine Loskaufung vom Gesetzesfluch nicht minder nöthig erscheint als für jene. Wenn nun aber Ritschl meint, der Tod Christi werde in Gal. 3, 13 nur auf den Fluch des Gesetzes, nicht aber auf Gott bezogen, so sieht wohl jeder, dass das eine sehr schwache Verlegenheitsauskunft ist; denn mag immerhin nach Gal. 3, 19 das Gesetz durch Vermittlung von Engeln (δι' ἀγγέλων) angeordnet sein, so hat es darum doch selbstverständlich seinen Grund in Gott, es ist der Ausdruck seines heiligen Willens (Röm. 7, 12) und so ist der „Fluch des Gesetzes" der Ausdruck des Zornwillens (Röm. 4, 15) oder der Reaktion der strafenden Gerechtigkeit Gottes gegen die Sünde. Wenn diese Seite des göttlichen Wesens in der Vorstellung des Gesetzesfluchs wie eine selbständige Macht, gleichsam ein sittliches Fatum, von welchem Loskaufung durch stellvertretendes Todesleiden nöthig ist, objektivirt erscheint, so erkennen wir darin doch nur einen besonders markirten Ausdruck desselben Gedankens der unverbrüchlichen Gerechtigkeit Gottes, welcher, wie wir alsbald sehen werden, der paulinischen Versöhnungslehre überall gleichmässig zu Grunde liegt.

Mit der Stelle II. Cor. 5, 14—21 hat sich Ritschl mehrfach beschäftigt und man merkt ihm deutlich die saure Mühe an, die er sich geben muss, um sie seinen dogmatischen Wünschen fügsam zu machen; dieses wäre ihm noch schwerer geworden, wenn er sie zusammenhängend besprochen hätte, darum hat er die Erklärung auf fünf oder mehr Stellen seines Buches verzettelt. Ob in 5, 21 durch das Prädikat ἁμαρτία Christus als Gegenbild der alttestamentlichen Sündopfer bezeichnet werden soll, ist nach Ritschl streitig; die Zweckbeziehung auf unsere Rechtfertigung und Sündenvergebung (V. 19) spreche zwar dafür, weil diese ihre Begründung in Christus durch seine Qualität als Opfer finde (was eben fraglich und weder aus Gal. 3, 13, noch aus II. Cor. 5, 14—21 erweislich ist); allerdings aber, gibt Ritschl dann doch zu, spreche der Gegensatz zwischen τὸν ἁμαρτίαν μὴ γνόντα und ἁμαρτίαν gegen die Bedeutung als Sündopfer und für die Erklärung: dass Christus nach göttlicher Anordnung durch die Erfahrung des Todes als Sünder erschienen sei zu dem Zweck, dass wir Gottes Gerechtigkeit in ihm würden. Aber freilich leuchte die Zweckmässigkeit jenes Mittels zu diesem Erfolge nicht ein, wenn man nicht doch den Mittelgedanken des Opferbegriffs (in Ritschl's Sinn, wonach er die stellvertretende Sühne ausschliesst) zu Hilfe ziehe. Eben darum, weil die Beziehung zum Opferbegriff in Gal. 3, 13 fehle, sei von da keine Hilfe zum Verständniss von II. Cor. 5, 21 zu gewinnen. So lässt Ritschl die Erklärung dieser wichtigen Stelle lieber in einer unbestimmten Schwebe, als dass er ihre offenbare Gleichartigkeit mit der ihm unbequemen Galaterstelle zugestehen und ihren Gedanken darin finden würde: Gott hat den sündlosen Christus zum stellvertretenden Träger der Sündenschuld gemacht, damit wir in der solidarischen Einheit mit ihm zu Theilhabern der Gottesgerechtigkeit würden. Nun hat aber in diesem V. 21 Paulus die authentische Erklärung dessen gegeben, was er in V. 19 unter der göttlichen Weltversöhnung in Christus verstand; natürlich daher, dass mit der Verdunkelung von V. 21 auch der Sinn von V. 19 bei Ritschl eine gründliche Verschiebung erfährt, und zwar in mehrfacher Hinsicht.

Zunächst sucht er die Beziehung der Versöhnung auf die ganze „Welt" umzudeuten durch folgendes künstliche Raisonnement: „V. 21 wird der Zweck der Gerechtsprechung auf die Gemeinde beschränkt, weil die Menschen, sofern sie die Sündenvergebung in Christus an sich erfahren, eben Glieder der Gemeinde werden". Natürlich werden sie dies, aber wie soll daraus folgen, dass der göttliche Zweck der Versöhnungsthat auf die Gemeinde beschränkt sei? Wäre diese „Beschränkung" im Sinn des Paulus, so müsste der begründende Satz offenbar so lauten: „weil die Menschen, sofern sie Glieder der Gemeinde werden, die Sündenvergebung an sich erfahren". Dies ist zwar die eigene Meinung Ritschl's, aber Paulus hat davon weder hier noch sonst etwas gesagt, sondern er hat die Erfahrung der Sündenvergebung davon abhängig gemacht, dass die Botschaft von der allgemeinen Weltversöhnung in Christus von den Einzelnen im Glauben angenommen werde. Die Einschiebung der Gemeinde ist im Zusammenhang unserer Stelle ganz unmotivirt; Ritschl hat aber das Willkürliche dieses Verfahrens dadurch zu verdecken gesucht, dass er die Gemeindegliedschaft — ausnahmsweise einmal — als Folge der Erfahrung der Sündenvergebung einführte; so gefasst, wie er im Text lautet, ist der begründende Satz freilich ganz harmlos und unanfechtbar, nur kann er nicht zur Begründung der Behauptung dienen, dass der Zweck der Versöhnung auf die Gemeinde beschränkt sei; sollte er diese wirklich begründen, so müsste das logische Verhältniss von Gemeindegliedschaft und Sündenvergebung in der den Textworten entgegengesetzten, aber der sonstigen Lehre Ritschl's entsprechenden Weise gedacht werden. — Die Beschränkung des Zwecks der Versöhnung auf die Gemeinde dient nun aber bei Ritschl zugleich dazu, seine Deutung des Begriffes selbst zu ermöglichen. Er bezeichne nämlich die Hervorrufung einer der sündigen Feindschaft gegen Gott entgegengesetzten Richtung des Willens auf Gott, sei also ein ethischer Begriff, welcher die Anschauung der menschlichen Selbstthätigkeit einschliesse, daher nicht die primäre, sondern die sekundäre Wirkung des Opfers Christi, Folge der Rechtfertigung (Sündenvergebung), nicht Voraus-

setzung derselben. Dies entspricht keineswegs dem paulinischen Sinn des Wortes „Versöhnung“, wie er aus unserer und den parallelen Stellen ganz unzweideutig erhellt. Denn 1) ist die Versöhnung nach Paulus eine vollendete That Gottes in Beziehung auf die gesammte Welt, also nicht eine immer fortgehende ethische Selbstthätigkeit der einzelnen Menschen in der Aenderung ihrer Willensrichtung auf Gott. 2) Die Gottesthat der Weltversöhnung ist vermittelt durch Christus insofern, als Gott ihn zum Träger der Sündenschuld gemacht (V. 21), diese also in seinem stellvertretenden Tod getilgt hat; sie besteht also nicht in ethischer Aenderung der menschlichen Willensrichtung auf Gott, sondern in der göttlichen Gutmachung und Beseitigung der die Menschheit von Gott scheidenden Schuld; daher ist 3) die Nichtanrechnung der Uebertretungen oder Sündenvergebung die Folge der Versöhnung, nicht umgekehrt diese die Folge von jener.

Bestätigt wird dies durch den Gebrauch der Worte καταλλαγή und καταλλάσσεσθαι in Röm. 5, 8—11. Die Unmöglichkeit der aktiven Fassung dieser Begriffe als menschlicher Willensänderung gegen Gott erhellt hier sonnenklar 1) aus καταλλαγὴν ἐλάβομεν V. 11: als Empfänger der Versöhnung sind wir nicht die selbstthätigen Subjekte, sondern die passiven Objekte derselben; 2) aus κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ V. 10: ist der Tod des Gottessohnes das Mittel unserer Versöhnung mit Gott, so besteht diese nicht in unserer Thätigkeit in Bezug auf Gott, sondern in Gottes Thun in Bezug auf uns; 3) aus dem der Versöhnung vorausgesetzten ἐχθροὶ ὄντες, welches nicht die aktive gottfeindliche Gesinnung, sondern den passiven Zustand unter der Feindschaft, dem Zorn Gottes bezeichnen muss; denn a) es bildet den Gegensatz zu δικαιωθέντες νῦν, womit die Enthebung aus dem religiösen Schuldverhältniss in das der Schuldlosigkeit bezeichnet ist; b) die erhoffte künftige Rettung vor dem Zorn Gottes (σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς) setzt nothwendig das frühere Gestandenhaben unter demselben voraus; c) in Röm. 11, 28 ist der passive Sinn von ἐχθροὶ durch den Gegensatz zu ἀγαπητοί, sowie durch den ganzen Zusammenhang der dortigen Stelle, welche vom

gegenwärtigen Ausgeschlossensein Israels aus dem Christusreich handelt, ausser allen Zweifel gestellt (was Ritschl dagegen vorbringt, ist nichtssagend).

Treten wir mit diesem Ergebniss der bisher besprochenen Stellen an die übrigen hierher gehörigen Stellen des Römerbriefes heran, so befinden wir uns in der vortheilhaften Lage gegen Ritschl, dass wir eine durchgängige Uebereinstimmung unter denselben finden, während er mehrfache Diskrepanzen, ja geradezu gleichgültiges Verhalten der einen gegen die andern anzunehmen sich genöthigt sieht. Bei Röm. 3, 25 bemüht sich Ritschl vor allem darum, die ihm so unbequeme Sühnevorstellung aus dem Wort ἱλαστήριον wegzudeuten. Er will es in Gemässheit des Sprachgebrauchs der LXX von der Kapporeth, dem Deckel der Bundeslade, verstehen, sodass hierdurch Christus als der öffentlich ausgestellte Träger der göttlichen Gnadengegenwart bezeichnet werde. Aber diese alte Deutung ist von den neueren Auslegern allgemein und gewiss mit Recht aufgegeben worden. Eine so gänzlich singuläre Bedeutung des Wortes ἱλαστήριον hätten ja die römischen Leser unmöglich errathen können, um so weniger, da ihnen dieses Wort in der allgemeinen Bedeutung: Sühnemittel gang und gäbe war und sie durch den Zusammenhang sich nicht im geringsten veranlasst sehen konnten, von diesem geläufigen Sinn abzusehen und einen ihnen gänzlich fernliegenden Terminus technicus aus der jüdischen Kultsymbolik darin zu suchen. Doch gesetzt auch, diese kultische Bedeutung des Worts in der LXX wäre den römischen Lesern bekannt gewesen, so würden sie doch nicht an die Kapporeth als den Ort der Gnadengegenwart Gottes, sondern als den Ort und das Mittel der Sühne gedacht haben, weil eben gerade nur dieser Sinn durch die Bezeichnung ἱλαστήριον ihnen nahegelegt sein konnte (wie ohne Zweifel auch schon die Verfasser der LXX hieran zunächst gedacht hatten). Es ist also durch die gesuchte Deutung auf die Kapporeth der Zweck, um welchen es Ritschl hierbei zu thun ist, erst nicht einmal erreicht. Es wird sonach auf jeden Fall sein Verbleiben dabei haben müssen, dass Paulus Röm. 3, 25 Christum als das in Kraft seines blutigen Todes

hingestellte Sühnemittel bezeichnet hat, dessen sühnende Wirkung durch den Glauben sich vermittelt. Damit ist uns schon auch ein Fingerzeig zum Verständniss der folgenden Worte des Verses gegeben. Die göttliche Aufstellung Christi als blutigen Sühnemittels diente nach Paulus dem Zweck, die Gerechtigkeit Gottes zu erweisen, und zwar in der doppelten Hinsicht: sowohl dass er selbst gerecht sei, als auch dass er für gerecht erkläre den an Jesum Glaubenden. Soll jenes Mittel zu diesem Zweck passen, so muss dieser Zweck, also die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes, jenem Mittel entsprechend gedacht werden. Das ist nun aber offenbar nicht der Fall bei Ritschl's Deutung der Gerechtigkeit Gottes als „des dem Heile der Gläubigen entsprechenden folgerechten Verfahrens", welches von der Gnade nicht zu unterscheiden sei. Wir können dabei die Frage, ob diese Deutung des Begriffs wirklich dem alttestamentlichen Sprachgebrauch entspreche, wie Ritschl behauptet, vorläufig ganz dahingestellt sein lassen; denn es wäre ja an sich wohl denkbar, dass Paulus die Gerechtigkeit Gottes in einem Sinne verstanden hätte, welcher der pharisäischen Theologie näher stünde als dem alttestamentlichen Sprachgebrauch. Von letzterem werden wir später noch Anlass haben zu reden; hier haben wir uns lediglich auf die eigenen Aussagen des Paulus zu beschränken. Da meine ich nun, dass die Aufstellung eines blutigen Sühnemittels ein seltsames Mittel wäre für den Zweck der Erweisung einer solchen Gerechtigkeit, die nur ein anderer Name für Gottes Gnade wäre. Ich sehe auch nicht ein, was unter solcher Voraussetzung die weiteren Worte besagen wollten: διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ. Das frühere langmüthige Uebersehen oder Nichtahnden der Sünden konnte doch nur dann eine Erweisung der Gerechtigkeit in der Jetztzeit mittelst blutiger Sühne als nöthig erscheinen lassen, wenn es im Wesen der Gerechtigkeit liegt, dass Sünden nicht ungeahndet übersehen, sondern entweder bestraft oder durch Sühne gut gemacht werden. Ich meine endlich, dass die nähere Bestimmung des vorausgestellten allgemeinen Zwecks (ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης) in dem Doppelzweck: εἰς τὸ εἶναι

αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως nur dann als der beabsichtigte Erfolg der Aufstellung eines Sühnemittels in Christus sich verstehen lasse, wenn letzteres die Möglichkeit begründete, dass Gott Sünder freisprechen konnte, ohne doch den unverbrüchlichen Forderungen seiner Gerechtigkeit gegen die Sünde etwas zu vergeben. Die Gerechtigkeit, um deren Erweisung es sich hierbei handelt, ist also zwar allerdings nicht blosse Strafgerechtigkeit; denn sie erweist sich ja eben nicht durch Strafe, sondern durch Sühne, welche Ersatz der Strafe ist; aber sie ist noch weniger blosse Gnade; denn diese für sich allein würde der Sühne garnicht bedürfen; sie wird also wohl einfach als der Wille der heiligen Liebe zu denken sein, welche zwar Gnade übt im Freisprechen der Sünder, aber doch nur unter der Voraussetzung, dass sie zugleich das Recht ihrer richtenden Reaktion gegen die Sünde behauptet und bethätigt. Sofern nun die letztere Seite des göttlichen Willens, die Geltendmachung seines Rechts gegen die Sünde, im Gesetz und dessen Fluch objektivirt ist, so kommen wir mit unserer Deutung von Röm. 3, 25 genau auf denselben Gedanken hinaus, den wir auch in Gal. 3, 13 gefunden haben, und brauchen also nicht mit Ritschl zwischen beiden Stellen eine klaffende Diskrepanz zu finden.

Eine solche soll aber auch zwischen Röm. 3 und 6 nach Ritschl bestehen. Mehrfach kommt er darauf zu sprechen, dass die Beurtheilung des Todes Christi in Röm. 6 indifferent sei gegen die in Röm. 3; hier handle es sich darum, dass die Gemeinde der Gläubigen Subjekt einer von Gott ausgehenden Gerechtigkeit werde (wo war denn in voriger Stelle von der Gemeinde die Rede? vielmehr: δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως); dagegen in Röm. 6 handle es sich darum, dass der einzelne Gläubige wegen der durch seine Taufe vermittelten Wirkung des Todes und der Auferweckung Christi an den Beziehungen theilnehme, in welchen Christus durch diese Akte steht, dass er nämlich ausser Beziehung zur Macht der Sünde und in die Zweckbeziehung zu Gott getreten sei. Uebrigens mache diese Argumentation starke Ansprüche an unsere Einbildungskraft, indem sie uns zumuthe, über die

Ungleichheit ideeller und reeller Beziehung bei den beiden Gliedern der Vergleichung hinwegzusehen. Aehnliches finde auch bei dem Schlusse in II. Cor. 5, 14 statt, wo sich die Gedankenweise des Paulus in einer Schwebe zwischen eigentlicher und uneigentlicher Auffassung halte, welche auch durch Anknüpfung der realen Wirkungen des Todes und der Auferweckung Christi an die symbolische Taufhandlung nicht verständlicher werde. Diese Aeusserungen sind sehr bezeichnend; sie lassen erkennen, dass Ritschl kein Verständniss hat für das, was man den mystischen Hintergrund der paulinischen Versöhnungslehre nennen kann: für die Idee der solidarischen Einheit Christi mit der Menschheit, beziehungsweise den Gläubigen, eine Einheit, kraft welcher das, was am repräsentirenden Haupt Aller geschieht, in der Anschauung Gottes und des Glaubens als an Allen geschehen gilt. Legt man diese Anschauung, wie sie am klarsten in II. Cor. 5, 14 und Röm. 6, 2—11 ausgesprochen ist, zu Grunde, so hat man daran den erklärenden Schlüssel und zugleich das zusammenhaltende Band für die verschiedenen Stellen über die Heilsbedeutung des Todes Christi. Allerdings findet zwar zwischen Röm. 6 und 3 insofern ein gewisser Unterschied statt, als zu der früher allein hervorgehobenen sühnenden oder schuldtilgenden Wirkung des Todes Christi in Röm. 6—8 noch der weitere Gesichtspunkt der Befreiung von der Macht der Sünde und der sittlichen Neubelebung hinzutritt. Aber dass nun darum diese Beurtheilungsweise sich „indifferent“ gegen die vorige verhielte oder gar „nur eine sehr unvollständige und zufällige Betrachtung des Todes Christi“ enthielte, das ist soweit gefehlt, dass man vielmehr sagen könnte, in Röm. 6, 7—10 sei der Grundgedanke der ganzen Versöhnungslehre des Paulus am direktesten ausgesprochen. Nimmt man zu den beiden Sätzen V. 7 und 10: „Christus ist der Sünde ein- für allemal gestorben“ und „Der Gestorbene ist losgesprochen von der Sünde“ noch den weiteren Satz II. Cor. 5, 14 hinzu: „Ist Einer für Alle gestorben, so sind Alle gestorben“: so hat man die Vordersätze beisammen, aus welchen sich in einfacher Folgerichtigkeit die sämmtlichen Aussagen des Paulus über die Heilswirkung des Todes

Christi ergeben. Freilich darf man den Satz, dass Christus der Sünde gestorben, nicht blos in dem Sinn verstehen, dass er durch seinen Tod ausser Beziehung zu der ihn berührenden Sünde der Menschen getreten sei, wie Ritschl will; so wäre dieser Satz allerdings ein ziemlich leeres negatives Urtheil. Paulus will vielmehr sagen, dass Christus durch seinen Tod der Sünde ihr Recht habe werden lassen, den Tribut ihr entrichtet habe, auf welchen sie kraft eines göttlichen Rechtsurtheils (κρίμα Röm. 5, 16) oder kraft des Fluchs des Gesetzes, welches der Sünde ihre Tod wirkende Macht verleiht (I. Cor. 15, 56), einen Anspruch zu erheben hatte. Ist nun aber der Gestorbene von der Sünde losgesprochen, so hat sie keine Rechte mehr auf ihn geltend zu machen. Und gilt der Tod des einen Hauptes auch für Alle, welche durch Glaube und Taufe in die solidarische Gemeinschaft mit ihm treten, so hat also auch an diese die Sünde (und das Gesetz) nichts mehr zu fordern, sie sind los sowohl von der Strafdrohung als von der Herrschaftsgewalt der Sünde, also ist für sie sowohl die Schuld der Sünde getilgt oder gesühnt, als auch die Macht der Sünde gebrochen. Wie nahe diese beiderlei Gesichtspunkte für Paulus zusammenhängen, wie unvermerkt sie in einander übergehen, zeigt besonders lehrreich Röm. 8, 1—4, wo die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes oder die Aufhebung der Sündenschuld (des κατάκριμα) und der Sündenmacht (die Erfüllung des δικαίωμα τοῦ νόμου) als die Wirkungen der That Gottes zusammengefasst werden, welcher seinen Sohn im Bild des Sündenfleisches gesandt und am Fleisch desselben das Gericht über die Sünde vollzogen hat. Denn dass die Worte: ὁ θεός — κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί nur von dem durch Gott im Tode Christi über die Sünde vollzogenen Gericht verstanden werden können, ist durch alle Parallelen von Röm. 3—7 sowie durch Gal. 3, 13 und II. Cor. 5, 21 ausser allen Zweifel gestellt; wogegen die Deutung Ritschl's, nach welcher κατέκρινε und πέμψας sachlich zusammenfallen, die Verurtheilung der Sünde also nicht durch den Tod, sondern durch das Leben Christi geschehen sein soll, einen bei Paulus völlig isolirt stehenden Gedanken ergeben würde. Bei der

allein möglichen Deutung von κατέκρινε liegt darin noch einmal eine Bestätigung dessen, was sich uns völlig übereinstimmend aus sämmtlichen Stellen ergeben hat: dass Paulus den Tod Christi als die von Gott veranstaltete Vollziehung eines Gerichts über die Sünde an dem sündlosen Haupt der Menschheit, sonach als stellvertretenden Sühneakt gedacht hat.

Von der Opferidee, welche Ritschl für die den neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame Grundanschauung vom Tode Christi hält, haben wir bei Paulus wenigstens in den bisher besprochenen Hauptstellen nichts finden können. (Die Vergleichung Christi mit dem Passahopfer in I. Cor. 5, 7 wird nicht dogmatisch, sondern nur ethisch verwerthet.) Wohl aber beherrscht dieselbe die Lehrweise des Hebräerbriefes. Um so mehr fragt sich, in welchem Sinn diese Idee hier auf Christi Tod übertragen werde. Da ist nun auffallend, dass gleich die erste Stelle, an welcher der Hebräerbrief seine Lehre von Christi Hohepriesterthum und Opfer einführt, für Ritschl einen Stein des Anstosses bietet. Wenn Hebr. 2, 17 als Zweck des Hohepriesterthums Christi bezeichnet ist: εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, so kann hier natürlich die durch den allgemeinen Sprachgebrauch gesicherte Deutung dieser Worte von der „Sühnung der Sünden des Volks“ nicht wohl bestritten werden. Nun will aber doch Ritschl durch die Untersuchung der alttestamentlichen Opfergesetze die Gewissheit gewonnen haben, dass „die Kombination zwischen Opfer und Versöhnung des göttlichen Zorns, Opfer und Bedeckung der menschlichen Sünde verfehlt“ und bei den neutestamentlichen Schriftstellern, sofern sie ihre Beurtheilung des Opfers Christi nach dem Opferbegriff des alten Testaments eingerichtet haben werden, nicht zu erwarten sei. Dass dieser voraufgestellte Kanon sogleich beim ersten Fall, wo ein neutestamentlicher Schriftsteller die alttestamentliche Opferidee dogmatisch verwerthet (denn das ist in der That Hebr. 2, 17, gleichviel ob man den Brief für vor- oder nachpaulinisch halte), direkt widerlegt wird, das hätte wohl jeden Anderen stutzig gemacht, aber Ritschl ist um Gründe nie verlegen, wo es gilt, seine dogmatischen Thesen zu behaupten. Er erklärt also, der Verfasser des

Hebräerbriefs, als ein des Hebräischen unkundiger Jude, sei hierin nur seinen Autoritäten nachgefolgt, den Verfassern der LXX, welche die falsche Combination in der Formel ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας mit Verwischung alles richtigen Verständnisses vollzogen haben; desshalb sei auf diese Verbindung kein Gewicht zu legen und am wenigsten in ihr der Schlüssel zum Verständniss der Opferidee in der Anwendung auf Christus zu suchen. Aber steht denn wirklich der Gedanke von Hebr. 2, 17 in dem Briefe so isolirt? Wenn auch allerdings die Formel ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας nicht wörtlich wiederkehrt, so ist doch, sollte ich meinen, der Gedanke genau derselbe wie in 9, 14: τὸ αἷμα τοῦ χριστοῦ καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων und in 9, 28: ὁ χριστὸς ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας. Auch das weitere Bedenken gegen Ritschl's Beseitigung von Hebr. 2, 17 lässt sich nicht unterdrücken: sollte der Levite Barnabas, welchen Ritschl für den Verfasser des Hebräerbriefs hält, des richtigen Sinnes der Opferinstitution so unkundig gewesen sein, dass er sich durch fremde Autorität (LXX) zu einer falschen Combination hätte verführen lassen? Endlich ist doch auch das nicht eben wahrscheinlich, dass die Uebersetzer der LXX des Hebräischen so unkundig gewesen sein sollten, dass sie sich „mit Verwischung alles richtigen Verständnisses" falscher Combinationen schuldig gemacht hätten. Liegt die Wahrscheinlichkeit nicht ungleich näher, dass das unrichtige Verständniss bei Ritschl stattfinde, dass seine Interpretation des Opferwesens in Folge einer sehr begreiflichen dogmatischen Voreingenommenheit eine irrige sei?

Ritschl's Opfer-Theorie ist in Kürze folgende: die Opferhandlungen dienen nicht zur Bedeckung (כִּפֶּר) der Sünden, sondern der Personen vor dem Angesicht Gottes, welcher in der Kultusstätte gegenwärtig ist. Nur wegen des Abstandes des erhabenen Gottes vom vergänglichen Menschen musste nach alttestamentlicher Vorstellung dessen Nähe eine das Leben vernichtende Wirkung auf die nahenden Menschen üben. Hiergegen müssen diese gedeckt, geschützt werden durch Darbringung der geordneten Gaben,

Die Schutzbedeckung der Opfernden durch die priesterlichen Handlungen vor dem Angesicht Gottes schliesst im Allgemeinen keine Rücksicht auf Sünden derselben ein, sondern nur die Rücksicht darauf, dass sie geschaffene Menschen sind. Die Anwendung der Begriffe: „Versöhnung Gottes, Sühnung der Sünden“ auf die Opfer ist verfehlt und richtet nur Verwirrung an. Auch bei den Sünd- und Schuldopfern darf sie nicht geltend gemacht werden. Vielmehr folgt die Vergebung oder die Reinigung bei denselben einfach daraus, dass die solcher Opfer Bedürftigen unter dem Schutze der für ihre Fälle vorgeschriebenen Opferhandlungen vor das Angesicht Gottes gebracht worden sind und seine Gnade erfahren. Indem durch die reinen Opfergaben und die darauf bezogenen Handlungen der Priester das Nahen der Israeliten vor das Angesicht Gottes vermittelt wird, werden dieselben ebenso der Bundesgnade Gottes versichert, als sie vor der vernichtenden Wirkung geschützt werden, mit welcher die Erhabenheit Gottes sonst jeden Menschen bedroht. Diese Seite der Vorstellung von Gott darf aber mit der Vorstellung von seinem Zorn nicht vermischt werden, obgleich die gleiche Wirkung in dem einen wie in dem andern Fall angenommen wird. Denn die Bedingungen, welche hiezu mitwirken, sind verschieden. Aus der Erhabenheit Gottes an sich folgt die Vernichtung der Menschen, welche vor das Angesicht Gottes treten, als vergänglicher Wesen, wenn ihnen nicht durch göttliche Gnade das Leben erhalten wird. Aus dem Zorn Gottes folgt die Vernichtung der bundbrüchigen Menschen, weil sie sich mit der Bundesgnade Gottes in Widerspruch setzen. Die Bedeckung der Bundesgenossen Gottes durch die Opferhandlungen nimmt die Rücksicht, dass der Bundesgott immer die erhabene Macht ist, welche ohne die besonderen Gnadenabsichten und entsprechenden bundesmässigen Einrichtungen den Menschen überhaupt verderblich sein würde, die unberufen in ihre Nähe kommen. Die Lebensvernichtung durch den Zorn Gottes trifft hingegen diejenigen, welche sich von ihrer Bundespflicht gegen den gnädigen Gott und dadurch von demselben entfernen, welche also ihren göttlichen Beruf verunehren. Es würde also ein grober Fehler sein,

wenn man die Bedeckung der im Bunde mit Gott stehenden Israeliten durch die Opferhandlungen auf den Schutz vor dem göttlichen Zorn bezöge. Denn nicht der Zorn, sondern die Gnade Gottes ist der Grund des bestehenden Bundesverhältnisses; und wenn auch die Erhabenheit und Heiligkeit des wahren Gottes sich gegen die bundbrüchigen Israeliten als Zorn kundgeben konnte, so bedeutet derselbe nur eine besondere Folge der israelitischen Gottesidee unter den bestimmten Bedingungen der besonderen Bundschliessung, nicht aber ein Attribut, welches dem Inhalt und Umfang der Erhabenheit Gottes an sich gleich zu setzen wäre.

Diese Theorie hat Riehm in dem Osterprogramm für 1876 über den „Begriff der Sühne im alten Testament" so eingehend und einleuchtend beurtheilt, dass ich mich darauf beschränken kann, seine Haupteinwände hier zu erwähnen, im Uebrigen auf die von ihm gegebene Begründung verweisend. Er findet den Fehler Ritschl's 1) in der mangelnden ethischen Begründung der Opfer: dass dieselben ohne Rücksicht auf menschliche Sünde und göttliche Heiligkeit nur zur Deckung des vergänglichen Menschen vor der, gleich einer Naturmacht, Vernichtung drohenden Gegenwart Gottes dienen sollen, das widerspricht dem ethischen Charakter der alttestamentlichen Religion wie der ausdrücklichen Zweckbeziehung mindestens der Sünd- und Schuldopfer, in welchen das Thier als Deckungsmittel für den Sünder dem vernichtenden Strafeifer Gottes hingegeben wird. 2) Noch bedenklicher ist, dass Ritschl die gottesdienstliche Verwendung des Begriffs כִּפֶּר von der aussergottesdienstlichen, deren ethischer Gehalt unverkennbar ist, völlig losgerissen hat, während beide trotz des vorhandenen Unterschieds doch durch die wesentliche Gleichartigkeit des Sprachgebrauchs nicht blos, sondern auch der Vorstellungsweise verknüpft sind. „Auch in der Gottesdienstordnung hat jener Begriff ethisch-religiösen Charakter, ist ihm die Beziehung auf Sünde und auf die Gegenwirkung der Heiligkeit oder des Strafeifers Gottes gegen die Sünde wesentlich; auch in ihr kommt die sündenvergebende Gnade Gottes nicht einseitig zur Offenbarung und Wirksamkeit: vielmehr ist es eben die Sühne,

als Bedingung des Empfanges der Sündenvergebung, in welcher auch der Gegensatz des Heiligen wider alle Sündenunreinheit, sein Strafeifer, seine Gegenwirkung wider jene Antastung seiner Rechtsordnung sich kund gibt. Was die gottesdienstliche Sühne nöthig macht, ist freilich nicht die Bundbrüchigkeit, wohl aber die Sünde, sei es Sündhaftigkeit im Allgemeinen, sei es einzelne schwerere Sündenunreinheit oder Rechtsverletzung, die noch unter den Gesichtspunkt der Verirrung fällt, und die dadurch herausgeforderte Gegenwirkung des seine Heiligkeit oder auch seine Rechtsordnung wahrenden Gottes. Die gottesdienstliche Sühne bewirkt allerdings nicht Zurückwendung des vernichtenden Gotteszorns; nur mittelbarer Weise ist sie auch Schutz vor ihm, sofern sie gegen die Möglichkeit sichert, dass er entbrenne; aber doch erfolgt durch sie eine objective Aenderung des gestört gewesenen Verhältnisses zu Gott, und zwar auch für Gott selbst. Wie ferner in Fällen der Bundbrüchigkeit die Vergebung und Aufhebung der Strafe in der Regel erst eintritt, nachdem Gottes vernichtender Zorn die Schuldigen in grösserem oder geringerem Umfang getroffen hat; wie ferner Blutschuld nach Gottes Rechtsordnung durch die an dem Schuldigen vollstreckte Todesstrafe, und falls dies nicht möglich ist, nach Gottes Gnadenordnung wenigstens nicht ohne den Vollzug einer poena vicaria (an einem Opferthier) für Land und Volk gesühnt wird, so fehlt auch der gottesdienstlichen Sühne auf ihren Höhepunkten keineswegs ein stellvertretendes Erleiden des vernichtenden Eifers des Heiligen wider die Sündenunreinheit".

Damit ist denn auch die von Ritschl so energisch verworfene Formel der LXX und des Hebräerbriefes: ἱλάσκεσθαι (ἐξιλάσκεσθαι) τὰς ἁμαρτίας nebst der deutschen Uebersetzung: „die Sünden sühnen" als berechtigt und im eigensten Gedankenkreis des alten Testaments wurzelnd nachgewiesen. Der Versuch Ritschl's, durch künstliche Deutung des alttestamentlichen Opferwesens den Sühnebegriff aus der biblischen Religion alten und neuen Testaments wegzuschaffen, scheitert dort wie hier an einer unbefangenen und pünktlichen Exegese. Ebensowenig kann aber auch der gleich-

artige Versuch gelingen, die dem Sühnebegriff entsprechende Seite des biblischen Gottesbegriffs zurückzustellen und umzudeuten. Es sind die göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit, um welche es sich hierbei handelt.

II.

Die Heiligkeit Gottes versteht Ritschl als seine Einzigkeit, schöpferische Lebendigkeit, übersinnliche Erhabenheit, lässt aber zugleich die Funktionen der Güte, Barmherzigkeit, Heilshilfe in ihr „ursprünglich eingeschlossen" sein, weshalb dann im neuen Testament die Liebe als die neue Einheit für diese Funktionen an die Stelle der Heiligkeit getreten sei. Dass diese (an Diestel's Vorgang sich anschliessende) Verknüpfung heterogener Momente dem biblischen Begriff der Heiligkeit fremd ist, hat Baudissin („Studien zur semitischen Religionsgeschichte") klar erwiesen. So wenig ist die Heiligkeit Gottes mit herablassender Güte und Gnade identisch, dass sie vielmehr als Motiv der Furcht erscheint. Nicht in der Heiligkeit Gottes ist sein Bundesverhältniss zu Israel begründet, sondern als der Heilige, der einzigartig Erhabene und furchtbar Gewaltige, der er ist, hat er dennoch zugleich mit Israel sich in ein solches Bundesverhältniss gesetzt, vermöge dessen Israel diesen erhabenen Gott als seinen Gott weiss. Je höher der Gott, desto höher fühlt sein Eigenthumsvolk sich durch das Bundesverhältniss mit ihm gehoben. Gerade bei Jesaia und Deuterojesaia, welche mit Vorliebe Jahve als den „Heiligen Israels" bezeichnen, ist es überall die einzigartige Grösse und Macht Gottes, welche in diesem Ausdruck liegt, der auch mit dem andern: „der Starke Jakobs" wechselt. Um dieser seiner einzigartigen Grösse und Macht willen kann er der Erlöser Israels werden, ist er Gegenstand seines Vertrauens und Rühmens. Auch in Jes. 57, 15 ist das Heiligsein nicht das Motiv der Herablassung Gottes zu den Zerschlagenen und Geistgebeugten, sondern das Verhältniss ist vielmehr ein gegensätzliches: obgleich er als der Heilige hoch und erhaben ist, lässt er sich doch herab und ist also diese Herablassung um so dankbarer und

demüthiger anzuerkennen. Damit also, dass die Funktionen der Güte und Barmherzigkeit ursprünglich in den Begriff der Heiligkeit eingeschlossen seien, ist's entschieden nichts. Doch nicht blos in dieser Einschliessung eines nicht hergehörigen Moments, sondern auch und zumeist in der Ausschliessung gerade des wesentlich hergehörigen Moments liegt der Hauptfehler der Ritschl'schen Fassung des Heiligkeitsbegriffs. Die „furchtbare Erhabenheit", die „verzehrende Majestät", welche allerdings die physische Grundbedeutung des hebräischen Begriffs der Heiligkeit Gottes bildet, wird in der prophetischen Ethisirung des Gottesgedankens die fruchtbare Wurzel jener unvergleichlichen sittlichen Erhabenheit, welche nicht blos Reinheit vom Bösen, sondern furchtbare Reaktion, glühender Hass und Zorn gegen dasselbe ist. Hierin liegt das wesentliche, das kardinale Merkmal des alttestamentlichen Gottesbegriffs und — setzen wir gleich hinzu — diejenige Seite desselben, welche auch für das neue Testament die feststehende Grundlage bleibt, die keineswegs durch die Liebe „ersetzt" wird. Ritschl verfährt in diesem Stück mit einer wahrhaft unheimlichen Kunst, um das ihm Unbequeme bei Seite zu schaffen. Er lässt, wie wir eben vorhin bei seiner Opfertheorie sahen, das Moment der physischen Erhabenheit und lebenvernichtenden Unnahbarkeit im heiligen Wesen des alttestamentlichen Gottes bestehen, also eben jene elementare, der semitischen Naturreligion entstammende Seite des hebräischen Gottesgedankens, von welcher selbstverständlich nicht zu besorgen ist, dass sie irgendwelchen Einfluss auf die christliche Gotteslehre üben könnte. Sodann lässt er in diesem physischen Heiligkeitsbegriff auch noch die ethischen „Funktionen der Güte und Barmherzigkeit" eingeschlossen sein, welche zwar selbstverständlich wesentliche Attribute des biblischen Gottesbegriffs sind, von welchen aber nur nicht einzusehen ist, wie sie in jenem physischen Heiligkeitsbegriff „eingeschlossen" sein sollen, dem sie doch so gänzlich ungleichartig sind, dass man sie eher für dessen Gegentheil halten möchte. Ritschl verbindet also zwar mit der physischen und als solcher für das Christenthum nicht mehr massgebenden Grundbedeutung des Heiligkeits-Begriffs ein

ethisches und für das Christenthum massgebendes, aber zu jener Grundbedeutung schlechterdings nicht passendes Merkmal. Hingegen gerade dasjenige ethische Merkmal, welches zu der Grundbedeutung auf's beste passt und auf's natürlichste aus ihr sich erklärt, das Merkmal, von welchem Propheten und Psalmen allenthalben voll sind, das Merkmal, welches auch in der Gotteslehre des neuen Testaments überall die, sei es ausgesprochene, sei es stillschweigende Voraussetzung alles Uebrigen bildet: den Hass, die richtende und strafende Reaktion gegen die Sünde, das hat Ritschl in seinen Begriff der Heiligkeit Gottes nicht aufgenommen. Stellen wie Ps. 15. 11. 5. Jos. 24, 19. Habak. 1, 12 f. Jes. 5, 16. 6, 3 ff. haben für ihn kein Gewicht!

Um so grösseres Gewicht hat aber Jes. 5, 16 für uns, da wir hierin das klassische Zeugniss dafür sehen, dass der Begriff der Gerechtigkeit Gottes mit dem der Heiligkeit im eben besprochenen Sinn unlöslich zusammenhängt. Ritschl versteht, wie schon bei Röm. 3, 25 bemerkt wurde, unter der Gerechtigkeit Gottes das dem Heile der Gläubigen entsprechende folgerechte Verfahren, welches von Gnade nicht unterschieden sei, oder: die Folgerichtigkeit, mit welcher Gott das bundestreue Volk seiner Besserung entgegenführt; an vergeltende und besonders strafende Gerechtigkeit soll dabei überall nicht zu denken sein. Nun ist zwar keineswegs zu bestreiten, dass es höchst einseitig wäre, die göttliche Gerechtigkeit nur als Strafgerechtigkeit zu denken, dass sie vielmehr in zahlreichen Stellen in einem von der Gnade wenig unterschiedenen Sinn gebraucht ist. Allein es begegnet Ritschl hier, wie öfters, dass er in berechtigter Polemik gegen eine einseitige Auffassung der traditionellen Theologie in die entgegengesetzte Einseitigkeit verfällt und den eigentlichen Grundbegriff übersieht, der je nach den Umständen verschiedene Anwendung erfährt. Dieser Grundbegriff ist unzweideutig enthalten in Jes. 5, 16: „Erhaben erweist sich Jahve Zebaoth im Gericht und der heilige Gott erweist sich heilig in Gerechtigkeit". Gerechtigkeit ist hiernach einfach die Erweisung des heiligen Wesens Gottes in seiner richterlichen Thätigkeit. Diese aber ist allerdings strafende Vergeltung

gegenüber dem Uebermuth der Stolzen und Sünder (wovon im Zusammenhang der Stelle die Rede war), aber sie ist eben damit zugleich eine Herstellung des Rechts zu Gunsten der Frommen und Gerechten, für diese also natürlich nicht Gegenstand der Furcht, sondern der Hoffnung, der Zuversicht und des Trostes. So klar, wie nur möglich, ist diese Doppelseitigkeit der göttlichen Gerechtigkeit je nach menschlichem Verhalten ausgedrückt in Ps. 18, 26: „Gegen den Guten bist du gütig, gegen den Redlichen redlich, gegen den Reinen bist du rein, aber gegen den Falschen bist du falsch (verkehrt); denn Elenden hilfst du und stolze Augen demüthigst du". Eben die Selbstbehauptuug der unveränderlichen Heiligkeit Gottes ist es, welche sich als Uebung der Gerechtigkeit verschieden äussert gegenüber dem verschiedenen und veränderlichen Verhalten der Menschen. Natürlich folgt aus diesem Grundbegriff der Gerechtigkeit auch die treue Erfüllung der Bundesverheissungen oder das folgerechte Verfahren zum Heil des treuen Bundesvolks. Aber dieses besondere Moment zum ganzen Inhalt des Begriffs zu machen, ist entschieden eine Einseitigkeit, welche zu einer folgenreichen Verschiebung der biblischen Denkweise führt. Ich kann überhaupt nicht finden, dass bei Propheten und Psalmdichtern die göttliche Gerechtigkeit immer nur in direkter Beziehung auf das Bundesverhältniss Gottes zum Volk Israel und in Unterordnung unter den Bundeszweck desselben vorkäme. In den Psalmen handelt es sich vielmehr meistens um individuelle Erlebnisse der Frommen und diese appelliren an die Gerechtigkeit Gottes als das vom heiligen Willen desselben sicher zu erwartende richtige Verfahren entsprechend der menschlichen Würdigkeit; das Bundesverhältniss Gottes zum Volk kommt hierbei nicht in Betracht. Und was die Propheten betrifft, so ist es gerade die hervorragende Eigenthümlichkeit der grössten unter ihnen, dass sie gegenüber dem auf das Bundesverhältniss vertrauenden Volk mit scharfer Entschiedenheit auf die Gerechtigkeit Gottes als die höhere Norm hinweisen, welche Recht und Gericht ebensogut gegen Israel als gegen die Heidenvölker ausüben und unter Umständen das Bundesvolk als Ganzes fallen lassen werde. Ich kann nicht umhin, hierbei einige treffliche Sätze

von Wellhausen anzuführen, in welchen der prophetische Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in ziemlich anderem und, wie mir scheint, richtigerem Lichte erscheint als in Ritschl's Auffassung: „Die Propheten konnten es fassen, dass Jahve das von ihm gegründete Volk und Reich jetzt vernichte. Zu oberst war er ihnen der Gott der Gerechtigkeit, Gott Israels nur insofern, als Israel seinen Gerechtigkeitsansprüchen genügte; sie kehrten also die hergebrachte Anordnung der beiden Fundamentalartikel des Glaubens um. Dadurch wurde Jahve der Gefahr entzogen, mit der Welt zu kollidiren und an ihr zu scheitern; die Herrschaft des Rechts reichte noch weiter als die der Assyrer. Die Moral sprengte, in Folge eines geschichtlichen Anlasses, die Schranken des engen Glaubens, in dem sie aufgewachsen war, und führte den Fortschritt der Gotteserkenntniss herbei: Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten: sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt. Von da aus scheint nun die Prärogative Israels hinfällig zu werden, und Amos, der das Neue am schroffsten und rücksichtslosesten ausspricht, streift bisweilen hart daran, sie zu bestreiten. Er macht aus der Existenz des Volks keinen Glaubenssatz, ja er wagt es zu sagen: seid ihr Kinder Israel mir nicht wie die Mohren, spricht Jahve, habe ich nicht Israel aus Aegypten geführt und die Philister aus Kaphthor und die Syrer aus Kir? Indessen das besondere Verhältniss Jahves zu Israel war doch wirklich da und die Propheten waren die letzten, es zu leugnen. Sie machten das Verhältniss nur aus einem natürlichen zu einem (sittlich) bedingten".

Mit der fortschreitenden Individualisirung des religiösen Verhältnisses im nachexilischen Judenthum hing es zusammen, dass der Glaube an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen und Weisheitsbüchern nicht mehr auf die Schicksale des Volks, sondern auf die der Einzelnen bezogen wurde, und dass dann der hier unvermeidlich auftretende Widerspruch der Erfahrung zuletzt zu dem Postulat einer jenseitigen Vergeltung führte. Aber der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes selbst blieb dabei doch immer wesentlich der-

selbe, der er schon bei den Propheten gewesen. Er blieb es auch bei den neutestamentlichen Schriftstellern. Vergeblich bemüht sich Ritschl, bei Paulus den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in seinem Sinn zu drehen. Bei Röm. 2, 5 f. versucht er dieses auf dreifache Weise: zuerst (S. 115, Bd. II, 1. Aufl.) dadurch, dass er die δικαιοκρισία von der ὀργή scheidet, letztere nur auf die Ungerechten, erstere aber auf die Heilsvollendung der Gerechten bezieht; sodann (S. 155) dadurch, dass er den Satz, Gott vergelte jedem nach seinen Werken, als den Grundsatz der pharisäischen Weltanschauung bezeichnet, welcher der christlichen Welt- und Heilsanschauung widerspreche; endlich (S. 314) dadurch, dass er den Apostel diesen Grundsatz der gemein jüdischen Weltanschauung nur dialektisch oder hypothetisch behaupten lässt, um seine Geltung zu widerlegen. Wäre das wirklich die Meinung des Paulus in Röm. 2, 5 f. gewesen, so hätte er sich jedenfalls sehr undeutlich ausgedrückt, denn kein unbefangener Leser dieser Stelle wird den Eindruck gewinnen, dass hier der Apostel nur eine fremde Ansicht ausspreche, mit welcher es ihm selbst nicht ernst wäre, die er vielmehr widerlegen wolle. Ueberdies haben wir aber schon oben gesehen, dass auch in Röm. 3, 25 von einer Gerechtigkeit Gottes die Rede ist, welche durch Uebersehen (Nichtahnden) der Sünden compromittirt erscheint und daher zu ihrem Erweis der Aufstellung des Sühnemittels in Christi Tod bedurfte; eine solche Gerechtigkeit ist doch wohl nicht identisch mit Gnade.

Dazu kommen endlich alle die Stellen, welche vom „Zorn Gottes“ handeln. Um diese unschädlich zu machen, behauptet Ritschl zunächst, dass der Zorn Gottes nichts mit dessen Gerechtigkeit zu thun habe, sondern mit der Heiligkeit zusammenhänge; da nun diese im neuen Testament nach Ritschl nicht mehr gilt, sondern durch die Liebe ersetzt ist, so sollte eigentlich hier überhaupt nicht mehr vom Zorn Gottes die Rede sein können. Da nun aber doch thatsächlich auch hier oft vom Zorn Gottes geredet wird, so hilft sich Ritschl noch mit einem weiteren Ausweg. Er behauptet, wie man es angreifen möge, gelinge es nicht, den Zornaffekt unter den im alten Testament hervortretenden

Merkmalen mit dem Begriff des absolut guten Willens in Einklang zu setzen. Diese Vorstellung gehöre aber auch wirklich nur dem partikularen Gesichtskreis der alttestamentlichen Religion an; die Apostel setzen sie nicht fort, sondern gehen ihr aus dem Wege; denn sie verwenden diese Vorstellung nicht mehr zur Beurtheilung gegenwärtiger Erscheinungen, sondern nur noch in eschatologischer Beziehung. In der eschatologischen Anwendung aber bedeute der Zorn Gottes „die in dem vorausgehenden Willensentschluss begründete endgültige Vernichtung der Menschen, welche sich gegen die Heilsordnung und darin gegen die sittliche Weltordnung Gottes werden entschieden haben", oder „die endgültige Willensentscheidung Gottes gegen die Widersacher seines Heilsrathschlusses oder seiner sittlichen Weltordnung, welche sich in diese Ordnung definitiv nicht eingliedern lassen wollen". Der Beweis, dass die Vorstellung des Zornes Gottes im neuen Testament nur in diesem eschatologischen Sinn vorkomme, ist ohne starke exegetische Willkür nicht zu führen. Röm. 1, 18 ff. ist aufs unzweideutigste von einer solchen Offenbarung des Zornes Gottes die Rede, welche in der fortschreitenden religiösen und sittlichen Depravation des Heidenthums sich geschichtlich theils schon vollzogen hat, theils unter den Augen der Leser zu vollziehen noch immer fortfährt. Es ist eine nichtige Ausrede, wenn Ritschl behauptet, dass die Zornoffenbarung noch nicht in diesem Bild wachsender heidnischer Depravation, sondern erst in 2, 5—8 beschrieben werde, also auch in 1, 18 eschatologisch gemeint sei, wie denn auch die Worte ἀπ' οὐρανοῦ „die Erscheinung des Endgerichts verständlich genug den Lesern vor Augen rücken"! Auch in I. Thess. 2, 16: ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος weist der Autor auf ein bereits in der Gegenwart angebrochenes Zorngericht hin, welches durch εἰς τέλος nur als bis zum Ende anhaltend bezeichnet werden soll. In Röm. 5, 9 f. hat die christliche Hoffnung auf Rettung vor dem zukünftigen Zorngericht zur Folie die Erinnerung an ihren früheren Zustand als ἐχθροὶ ὄντες; da wir nun oben gesehen haben, dass dieses ἐχθροί passivisch verstanden werden muss, so ist damit gesagt, dass die Christen früher unter dem Zorn

Gottes gestanden haben und nur durch die Versöhnung in Christus von ihm befreit worden sind, so dass sie jetzt sich nicht mehr vor seinem Gericht zu fürchten haben. Ganz derselbe Gedanke liegt in Eph. 2, 3: ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί, d. h. die Christen waren in ihrem natürlichen oder vorchristlichen Zustand in derselben Lage wie die nichtchristliche Menschheit überhaupt, nämlich als wirkliche Gegenstände des göttlichen Zornes; Ritschl's Erklärung: wir hatten bei fortdauernder Gemeinschaft mit der übrigen ausserchristlichen Welt die sichere Aussicht, eventuell — nämlich bei definitivem Widerstreben gegen die Heilsordnung — Gegenstände des Zorns künftig zu werden, ist doch gar zu unnatürlich. Am auffallendsten ist die Willkür bei Ritschl's Deutung von Joh. 3, 36: ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν. Er bezeichnet es als eine „triviale Bemerkung", dass das, was bleibt, schon vorher da ist, und beruft sich dagegen auf zwei analoge Fälle: wenn Joh. 6, 56 von dem Jesu Fleisch und Blut Geniessenden gesagt werde, dass er in Jesu bleibe, so setze das nicht voraus, dass diese Gemeinschaft schon vor dem bezeichneten Akt stattgefunden habe, und in 9, 41: ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει sei von der qualificirten Sünde des Unglaubens die Rede, welche erst mit dem Akte des Ungehorsams beginne und nicht schon als vorher vorhanden gesetzt werde. Vielmehr aber beweisen diese beiden Analogieen gegen Ritschl; denn die Jünger sind ja doch schon vor dem Abendmahle gewiss in der Gemeinschaft Jesu, und die Pharisäer hatten schon bisher sich als so ungläubig bewiesen, dass sie bereits 8, 45 als Kinder des Teufels bezeichnet worden waren. Sonach wird dem μένειν auch in 3, 36 sein „trivialer" Sinn zu belassen und daraus zu folgern sein, dass nach Johannes wie nach Paulus der göttliche Zorn nicht blos eschatologisch gemeint, sondern der Ausdruck der feindlichen Willensrichtung Gottes ist, wie sie als gleichzeitiges Correlat dem Schuldbewusstsein des gottwidrigen Menschen entspricht.

Ritschl's Behauptung, dass es nicht gelinge, den Zornaffekt unter den im alten Testament hervortretenden Merkmalen in Einklang zu setzen mit dem Begriff des absolut

guten Willens und dass daher jene Vorstellung nur dem partikulären Gesichtskreis der alttestamentlichen Religion angehöre, ist ein dogmatischer Satz, dessen Beurtheilung eigentlich nicht mehr in den Bereich dieser exegetischen Untersuchung fällt; denn selbst, wenn er richtig wäre, würde dies noch entfernt kein Recht geben zur willkürlichen Umdeutung der betreffenden neutestamentlichen Stellen. Uebrigens will ich mir hierüber noch folgende Bemerkungen erlauben, welche natürlich die dogmatische Frage nicht erschöpfen, sondern nur orientirende Gesichtspunkte andeuten wollen. Es ist als richtig anzuerkennen, dass die Vorstellung des göttlichen Zorns im alten Testament oft in stark anthropopathischer Weise vorkommt, welche sich mit reinerem Gottesbegriff nicht mehr verträgt; es beruht dies theils auf der auch im Heiligkeitsbegriff noch erkennbaren Naturgrundlage des hebräischen Gottesglaubens, theils auf der dieser Religionsstufe noch natürlichen Gewohnheit, das religiöse Verhältniss nach Maassgabe des äusseren Ergehens in Erfahrungen von Glück und Unglück zu schätzen. Allein schon aus der prophetischen Ethisirung des Gottesbegriffs folgte auch die Reinigung jener Vorstellung: die sinnlich pathologische Seite verschwand oder trat doch zurück hinter dem sittlichen Gedanken der energischen Bethätigung des heiligen, die Sünde hassenden Gotteswillens; dass hierbei die Form des Affekts (was „Zorn" allerdings immer ist) auch ferner beibehalten wurde, war keine Trübung dieses sittlich-religiösen Gedankens, sondern der naturgemässe Ausdruck der Ueberzeugung, dass Gottes richtendes Verhalten zum Bösen nicht die blosse Ausführung eines Gesetzes sei, zu welchem er selbst sich, wie etwa ein menschlicher Richter zum Strafgesetz, das er anzuwenden hat, für seine Person indifferent verhielte, sondern dass es eine Nothwendigkeit seines eigensten Wesens sei, gegen das Böse als das seinem Wesen widersprechende sich richtend zu verhalten und durch diese Reaktion sein heiliges Wesen zu behaupten; es liegt also gerade in dieser (freilich analogisch-bildlichen) Redeweise vom Zornaffekt Gottes der tiefwahre Gedanke von der Wesenseinheit Gottes mit dem Gesetz des Guten,

mit der sittlichen Weltordnung. In diesem Sinn behauptet jener Gedanke seine volle Geltung durch die ganze, auch neutestamentliche Schrift hindurch. Gleichwohl besteht noch ein Unterschied in der Verwendung desselben zwischen altem und neuem Bund. Die der alten Religionsstufe entsprechende Gewohnheit, die äusseren Lebensgeschicke als Gradmesser für die jeweilige Temperatur des göttlichen Willens zu betrachten, führte nothwendig dahin, dass der Fromme unter dem Druck widrigen Geschicks in peinliche Unsicherheit über den Stand seines religiösen Verhältnisses gerieth: das Unglück schien auf göttliche Ungnade oder Zorn zu deuten, für welchen doch im sittlichen Selbstbewusstsein der zureichende Grund, das correlate Schuldbewusstsein nicht zu finden war. Daher das Problem des Vergeltungsglaubens oder der Theodicee, welches die religiösen Denker vom Exil an nicht mehr zur Ruhe kommen liess. Nur die Wenigsten erhoben sich zu jener Sicherheit des religiösen Selbstgefühls, dass sie kraft der innerlichen Erfahrung der persönlichen Gottverbundenheit über die äusseren Geschicke hinwegzusehen und in diesen also nicht mehr ein Zeichen göttlichen Zorns, mindestens nicht für den leidenden Frommen selbst, zu erblicken vermochten. Solche Höhepunkte einer auf unmittelbare innere Erfahrung gestützten religiösen Selbstgewissheit, wie sie in Ps. 73 und in anderer aber ähnlicher Art auch Jes. 53 vorliegen, waren im alten Bund nur seltene Ausnahmen, im neuen wurden sie die principielle Höhenlage des religiösen Bewusstseins der Gemeinde. Es war der ungeheure Fortschritt, dass nicht mehr das äussere, sondern nur noch das innere Erleben zur Basis des religiösen Selbstbewusstseins, zum Maassstab der Schätzung der correlaten göttlichen Willensrichtung gemacht wurde. Allein daraus, dass im neuen Testament der Maassstab für die Beurtheilung des religiösen Verhältnisses ein anderer, innerlicher geworden ist, folgt doch keineswegs, dass nun darum jener negative Pol der göttlichen Willensrichtung, welcher dem Schuldbewusstsein entspricht und in der Vorstellung des göttlichen Zorns seinen Ausdruck erhält, jetzt einfach in Wegfall kommen müsste. Zorn und Liebe sind

die beiden Aussagen von Gott, welche ihren Grund und ihr Recht gleichmässig darin haben, dass sie das objective Correlat zu den zwei Seiten des religiösen Selbstbewusstseins sind, zu seiner Entzweiung mit Gott in Sünde und Schuld und seiner Gemeinschaft mit Gott in Gehorsam und Vertrauen. Sollte denn nun blos die eine von diesen beiden objectiven theologischen Aussagen reale Wahrheit enthalten und die andere blos Schein und Irrthum sein? Eine solche Annahme hätte in der That nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn zugleich angenommen würde, dass auch von den beiden correlaten menschlichen Bewusstseinszuständen blos der eine reale Wahrheit hätte und der andere nicht, wenn also blos das religiöse Friedensbewusstsein eine Wirklichkeit, das Sünden- und Schuldbewusstsein aber eine blosse subjective Selbsttäuschung, eine Illusion wäre. Hier liegt in der That der entscheidende Punkt; die Frage nach dem Verhältniss von Zorn und Liebe in Gott läuft hinaus auf die Frage nach dem Verhältniss des menschlichen Bewusstseins der Sünde und der Gnade (Versöhnung, Rechtfertigung, Kindschaft). Wir müssen also die Prüfung der Schriftgemässheit von Ritschl's Lehre auch noch hierauf ausdehnen. Fallen hierbei die Ergebnisse nicht günstiger aus als im Bisherigen, so wird soviel mindestens konstatirt sein, dass der Anspruch dieser Theologie auf alleiniges Verständniss des Christenthums auf starker Selbsttäuschung beruht.

III.

Dass Ritschl gegen die augustinisch-lutherische Erbsündenlehre polemisirt, kann ich ihm nicht verdenken. Dieselbe leidet auch nach meiner Ueberzeugung an starken Uebertreibungen, welche sich weder aus den Aussagen der h. Schrift noch aus den Thatsachen der Erfahrung bewähren lassen. Aber es begegnet ihm hier wieder einmal, dass er im Eifer der Polemik gegen eine Einseitigkeit der traditionellen Theologie in das entgegengesetzte Extrem verfällt und sich dabei von Schrift und Erfahrung noch weiter entfernt als die von ihm bekämpften Gegner. Weil er die altkirchliche

(denn wer vertritt sie wohl heute noch unverändert und rückhaltslos?) Erbsündenlehre mit Recht, wie ich glaube, für verfehlt hält, will er gar nichts Berechtigtes an ihr gelten lassen, will auch nichts wissen von einem natürlichen, den Sündenhandlungen vorauszusetzenden sündigen Hang (im Zwingli'schen und Kant'schen Sinn), sondern setzt an die Stelle dieses Begriffs den ganz andersartigen der Gesammtsünde der Menschheit oder des „Reichs der Sünde" als der Gesammtheit der sündigen Handlungen der Einzelnen in ihrer Wechselwirkung mit einander. Die aktiven Sünden sollen, meint er, schon darum nicht als Erscheinungen der Erbsünde in jedem Einzelnen zu denken sein, weil diese Betrachtung der Dinge im Schema von Wesen und Erscheinung oberflächlich sei; der Wille habe an den einzelnen Handlungen, die auf ihn zurückgeführt werden, nicht Erscheinungen, welche dasein oder fehlen können, ohne das Wesen zu verändern, sondern durch die Handlungen, je nachdem sie gerichtet sind, erwerbe sich der Wille seine Art und entwickle sich zum Charakter. Nur bei dieser dem Begriff der Erbsünde gerade entgegengesetzten Auffassung sei die Verantwortlichkeit für das Böse festzustellen, sei Erziehung möglich, und lassen sich Stufenunterschiede des Bösen in den Einzelnen annehmen, was aus praktischen Rücksichten unentbehrlich sei. Durch alle Anschauungskreise des neuen Testaments ziehe sich nämlich die Ansicht von dem abgestuften Werth der Sünde hindurch, dass die Sünde, sofern sie vergeben oder durch Sinnesänderung unwirksam gemacht werden kann, von derjenigen zu unterscheiden sei, welche in der Form der endgültigen Entscheidung wider das christliche Heil oder in der Form der unverbesserlichen Selbstsucht vollendet wird. Näher sei jene erste Stufe als die Sünde der Unwissenheit zu beurtheilen. Diese sei schon bei den Kindern ein sehr bedeutsamer Faktor für die Entstehung und Entwicklung der Sünde. Denn die Kinder seien weder mit Erkenntniss des Guten, noch aber auch mit einem gegen dasselbe gerichteten Hang ausgerüstet. Sondern es sei vorauszusetzen, dass im Kinde der allgemeine, jedoch noch unbestimmte Trieb zum Guten vorhanden sei, nur noch ohne Ein-

sicht in dasselbe und ohne Erprobung an den besonderen Lebensverhältnissen. Die Unwissenheit sei unter diesen Umständen die wesentliche Bedingung der Conflicte des Willens mit der Ordnung der Gesellschaft als der Regel des Guten. Die Unwissenheit sei auch die Bedingung, freilich nicht der zureichende Grund für die Befestigung des Willens in der Sünde, denn der Wille und die Erkenntniss seien nicht durchaus an einander messbar. Diese Distinction zwischen Unwissenheits- und definitiver Sünde gehöre der religiösen Betrachtungsweise an und stehe in Congruenz mit dem leitenden Begriff von Gott. Denn sofern die Menschen als Sünder im Einzelnen und in der Gesammtheit Objecte der aus der Liebe Gottes möglichen Erlösung und Versöhnung seien, werde ihre Sünde von Gott als die relative Stufe der Unwissenheit beurtheilt (oder: nicht definitiv als zornwürdig geachtet). Dementsprechend sei auch für uns der individuelle und gesammte Sündenzustand, sofern er die Erlösungsfähigkeit nicht ausschliesse, auf Unwissenheit anzusehen. Man könne freilich nicht umhin, sich Rechenschaft darüber zu geben, dass unter diesen Gesichtspunkt auch solche Sünde falle, welche sich dem menschlichen Urtheil als ein sehr befestigter Habitus von Verstockung darstelle; wenn man aber seinen guten Glauben feststellen solle, dass solche Menschen für Gott nicht als unrettbar gelten, so schiebe sich das Urtheil ein, dass der Gesammtzustand der Unwissenheit obwalte. Ob es aber solche Menschen gebe, bei welchen die Sünde zur endgültigen Entscheidung wider Gott und die Ordnung des Guten sich vollende, und wer sie seien, das unterliege weder unserem praktischen Urtheil noch unserer theoretischen Erkenntniss.

Es ist nicht zu bestreiten, dass diese Ansicht von der Sünde in Congruenz steht mit Ritschl's Begriff von Gott. Da sich uns nun oben ergeben hat, wie wenig dieser den biblischen Aussagen über die Heiligkeit, Gerechtigkeit und den Zorn Gottes entspricht, so fällt unter dasselbe Urtheil auch seine Lehre von der Sünde. Eine Vergleichung derselben mit den Schriftaussagen wird jenes bestätigen. Zwar bei Röm. 5, 12 ff., mit welcher Stelle sich Ritschl am ein-

gehendsten auseinandersetzt, wird zuzugeben sein, dass hier nicht eigentlich Erbsünde gelehrt sei, sondern nur allgemeine Herrschaft der Sünde und — auf Grund göttlichen Strafurtheils über Adams Sünde — zugleich Herrschaft des Todes über die gesammte Menschheit. Aber um so schwerer fallen, wie auch Ritschl selbst gefühlt zu haben scheint, Röm. 7 und 1 gegen ihn in's Gewicht. Es ist nicht richtig, was Ritschl bemerkt, dass Paulus keinen anderen Grund für die Allgemeinheit der Sünde darbiete, als das Sündigen aller Einzelnen, „denn der sündige Hang, welchen er in sich als vorhanden entdeckt hat, indem das Verbot ihn zur ersten bewussten Thatsünde gereizt hat (Röm. 7, 7—11), wird von ihm selbst nicht als angeerbt bezeichnet und kann gemäss unseren Erfahrungen an Kindern mit Fug und Recht als etwas Erworbenes verstanden werden" (III, 306 I. A). Dieser Satz Ritschl's, aus welchem man unschwer eine leise Ironie über den Entdecker des sündigen Hangs heraushört, beruht auf oberflächlichem Verständniss der paulinischen Ausführungen. Von „angeerbt sein" des sündigen Hangs spricht Paulus freilich nicht, sondern er setzt ihn als eine ursprünglich in Jedem gegebene Thatsache voraus, ohne zu fragen, woher sie zu erklären sei. So viel aber ist zweifellos klar, dass er diesen Hang nicht als „etwas Erworbenes", als Erzeugniss „aus der ungehemmten Wiederholung selbstsüchtiger Willensbestimmungen" verstanden wissen will, sondern dass er umgekehrt in ihm die Wurzel findet aller sündigen Begierden und Handlungen; denn wenn Paulus sagt, dass die Sünde durch das Gebot lebendig geworden sei und den Impuls zum Bewirken von allerlei Begierden erhalten habe, so muss sie vorher schon (als unbewusster Hang) dagewesen sein und kann nicht erst durch sündige Handlungen erworben sein, welche ja vor dem Bewusstsein vom Gesetz gar nicht möglich sind. Also das steht fest: Paulus kennt allerdings einen tieferen, in das vorbewusste Seelenleben zurückreichenden Grund aller sündigen Neigungen und Handlungen, einen natürlichen bösen Trieb; und ich wüsste nicht, was uns das Recht geben könnte, hierin eine blosse individuelle Meinungsäusserung des Apostels zu sehen; jedenfalls nicht „unsere

Erfahrungen an Kindern", an welchen wir, wenn wir nicht sehr blinde Eltern sind, vom frühesten Alter an schon jenen „Eigensinn" entdecken, der in der That alles Bösen Wurzel und Kern ist. Und steht denn etwa Paulus mit dieser Ansicht innerhalb der heiligen Schrift isolirt? Oder findet sich nicht wesentlich derselbe Gedanke, nur etwas allgemeiner ausgedrückt, schon in dem alttestamentlichen Wort (Gen. 8, 21): „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf", und bei Jesus: „Aus dem Herzen gehen hervor die argen Gedanken" etc. (Mark. 7, 21) und bei Jakobus: „Ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt wird" (1, 14), und bei Johannes: „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch" (3, 6)? Angesichts solchen Chorus von Zeugen gehört doch einige Kühnheit dazu, die Annahme eines natürlichen selbstischen Hangs, was — wie schon Zwingli erkannte — der einfache Kern des Erbsündenbegriffs ist, für ein blosses Produkt der falschen theologischen Metaphysik zu erklären.

Wir müssen aber noch einmal auf Röm. 7 zurückkommen. Der Apostel schildert hier nicht blos den Werdegang der Sünde aus ihren tiefsten Wurzeln, er entrollt auch das furchtbare Bild ihrer vollentwickelten Gewalt, wie sie den Menschen zu ihrem Gefangenen macht, so dass er unter ihrem fesselnden Bann das Vollbringen des Guten, das er doch weiss und will, nicht zu finden vermag. Wie stimmt dieses Bild zu Ritschl's Beurtheilung der Sünde als Unwissenheit? Sollten wir es denkbar finden, dass dieser tiefe Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, die Uebermacht der Leidenschaft über das bessere Wissen und Wollen, auf einen blossen Mangel an Wissen zurückzuführen sei? Wohl ist es richtig und folgt schon aus dem engen Zusammenhang von Intellekt und Willen, dass mit der Sünde auch irgendwelche Schwäche und Verkehrtheit der Erkenntniss und Trübung des Urtheils verknüpft ist; aber weder geht es an, die Sünde nur aus Unwissenheit entspringen zu lassen, noch gar den ganzen Sündenzustand als Stufe der Unwissenheit, der intellectuellen Schwäche zu beurtheilen. Dass bei der biblischen Beurtheilung des Heidenthums dieser Gesichtspunkt mehrfach hervor-

gekehrt wird, ist richtig und entspricht auch der Sache, sofern in demselben eine mangelhafte religiöse Erkenntniss stattfindet; aber gerade insoweit ist dasselbe entschuldbar und nicht als Sünde zu beurtheilen (so z. B. Gal. 4, 8. I. Cor. 12, 2. Act. 17, 30). Dass aber das biblische Urtheil über das Heidenthum auch noch eine andere Seite hat, zeigt Röm. 1, wo die heidnische Thorheit als eine durch gottlose Verleugnung der erkannten Wahrheit selbstverschuldete charakterisirt wird, wie sie denn auch keineswegs von Gott als Unwissenheit übersehen, sondern durch das Zorngericht der Dahingabe in tiefste Selbstentwürdigung der Heiden bestraft wird. Ebenso wird Eph. 2, 2 f. das frühere Heidenthum der Leser beschrieben als ein Wandel in den Lüsten des Fleisches und unter der Herrschaft widergöttlicher Geistermächte, wesshalb sie Gegenstände göttlichen Zornes waren. Ebenso wird auch bei den Juden zwar der mit ihrem religiösen Eifer verbundene Mangel an Einsicht als ein gewisser Entschuldigungsgrund für ihren Unglauben zugestanden (Röm. 10, 2), aber ihre sittliche Praxis wird eben darum, weil sie im Widerspruch stehe mit dem erkannten Gotteswillen, für unentschuldbar erklärt (2, 1 ff.). Es ist merkwürdig, dass Ritschl sich mit seiner Sündentheorie ganz auf den Boden des sonst von ihm so schroff verurtheilten griechischen Intellectualismus stellt. Sokrates war es bekanntlich, der das Böse mit Unwissenheit identificirt und daher folgerichtig die Tugend für lehrbar erklärt hatte. Aber schon Aristoteles hatte dagegen den sehr triftigen Einwand erhoben, dass erfahrungsgemäss das Wissen des Guten keineswegs von selbst auch schon das Wollen und Ueben desselben zur Folge habe, sondern dass man das Schlechte auch mit Wissen von seiner Schlechtigkeit vorziehen könne, weil eben der Wille nicht blos vom Verstand bestimmt werde, sondern auch von den πάθη. Aber eben diese emotionale Seite unserer Natur, das dunkle, nur theilweise in das Licht des Bewusstseins auftauchende Trieb- und Empfindungsleben des Gemüths kommt in Ritschl's Anthropologie ganz zu kurz. Es hängt dies mit seinem schroffen Dualismus von Geist und Natur und abstrakt rationalistischen Begriff des sittlichen Willens

zusammen. Darum vermag er der biblischen Anthropologie weder in der Lehre von der Sünde noch in der von der Gnade gerecht zu werden. Ergründen können wir ja freilich alle mit einander nicht die Geheimnisse des Seelenlebens, in dessen Tiefen die Mächte des bösen und guten Geistes um die Herrschaft ringen (Gal. 5, 17): aber wer von diesen Tiefen gar nichts wissen will, sondern es vorzieht, sich an die Oberfläche der Erscheinungen zu halten, der hat darum noch kein Recht, diejenigen zu meistern und zu schelten, welche an der Führung der Schrift und der Erfahrung und eingedenk des apostolischen Wortes (I. Cor. 2, 10) so viel, als ihnen vergönnt ist, von jenen Tiefen zu erforschen begehren.

Allein der Hauptpunkt und das leitende Motiv der Ritschl'schen Sündenlehre ist doch nicht anthropologischer, sondern theologischer Art, er betrifft das Verhältniss der Sünde zu Gott. Ist alle Sünde, mit Ausnahme der stets nur problematischen definitiven Verhärtung, für Gottes Urtheil nur Unwissenheit, so kann sie natürlich nicht Gegenstand göttlicher Ungnade und Zornes sein, so wenig wie dies die Unwissenheit unmündiger Kinder für die Eltern ist. Es liegt dann also in ihr keine Störung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, kein wirklicher Hinderungsgrund der Gemeinschaft beider. Dann ist aber das Schuldbewusstsein, welches eben die Sünde als Entzweiung mit Gott, als Ursache seiner Ungnade empfindet, keine Wahrheit mehr, sondern eine subjective Täuschung, entsprungen aus falscher Beurtheilung der Sünde und Gottes. Diese Deutung des Schuldbewusstseins als subjectiver Illusion lässt sich nun freilich nicht direct mit Gründen widerlegen, weil dasselbe ein inneres Erlebniss ist, welches wie alle unmittelbaren Erfahrungsthatsachen die Gewähr seiner Realität wenigstens für den Erlebenden selbst unmittelbar in sich trägt, aber nicht durch Reflexion, welche das Erlebniss immer schon voraussetzt, bewiesen werden kann. Wohl aber lässt sich indirect aus den Consequenzen jener Hypothese der apagogische Beweis für ihre Unrichtigkeit führen. Denn wenn das Bewusstsein der Sünde als einer die Entzweiung mit Gott bewirkenden Schuld keine Wahrheit hat, so kann auch das Bewusst-

sein der Aufhebung der Schuld und Entzweiung mit Gott oder die Sündenvergebung keine Wahrheit mehr haben. Eine Schuld, die nicht existirt, ausser in der illusionären Beurtheilung des Menschen, kann nicht vergeben, ein Verhältniss, das nie wirklich gestört war, kann nicht hergestellt, nicht versöhnt werden. Es folgt also aus der Beurtheilung der Sünde als einer nicht zornwürdigen und das Verhältniss zu Gott nicht störenden Unwissenheit nothwendig der Schluss, dass auch das Bewusstsein der Versöhnung oder der Aenderung des gestörten zu einem friedlichen Verhältniss eine Illusion sei. Nicht in dem realen Verhältniss zwischen Mensch und Gott kann hiernach eine Aenderung vorgehen, sondern nur in der Vorstellung des Menschen von seinem Verhältniss zu Gott liegt die Veränderung insofern, als er von seiner vorigen illusionären Beurtheilung dieses Verhältnisses befreit oder darüber aufgeklärt wird, dass sein Schuldbewusstsein und seine Furcht vor dem zürnenden Gott ein unbegründeter Irrthum war. Damit erhebt sich aber sofort die weitere Frage: wenn das vorige Bewusstsein der Schuld Illusion war, wer bürgt dann dafür, dass das neue Bewusstsein des Friedens mit Gott nicht ebenfalls Illusion sei? Die einzig sichere Gewähr hierfür, die Erfahrung *realer* Aenderung des religiösen Verhältnisses, ist ja durch diese Theorie, welche die Realität der Aenderung verneint, entwerthet. So schlägt eine Theorie, welche dazu bestimmt schien, das christliche Bewusstsein des Friedens mit Gott sicherzustellen, zuletzt dahin aus, dass alles mit einander, Sünde und Gnade, zu einem Spiel subjectiver Meinungen von zweifelhafter Wahrheit verflüchtigt wird.

Bis zu gewissem Grad wenigstens hat *Ritschl* selbst diese Consequenzen in seiner Lehre von der *Rechtfertigung* gezogen. Dieselbe soll nach ihm nicht eine durch Busse und Glaube vermittelte Erfahrung des Einzelnen von der Umwandlung seines persönlichen Verhältnisses zu Gott sein, sondern eine Ausstattung der Gemeinde, an welcher der Einzelne nur mittelbar, sofern er sich in dieselbe einrechnet, betheiligt ist. Der Gemeinde aber kommt die Rechtfertigung insofern zu, als sie in Christus die Offenbarung Gottes als der väterlichen Liebe und damit die Gewissheit

besitzt, mit ihm trotz ihrer Sünde in Gemeinschaft zu stehen. Was den Schriftbeweis für diese Ansicht betrifft, so hat es sich Ritschl hiermit sehr leicht und gar zu leicht gemacht, indem er den freilich unbestreitbaren Satz vorausstellt, man dürfe bei den neutestamentlichen und besonders paulinischen Briefen nie vergessen, dass die Gemeinde der Gesichtskreis sei, in welchem die Betrachtungen und Belehrungen sich bewegen. Gewiss, nur folgt daraus noch lange nicht, was Ritschl daraus folgert, dass bei den pluralistischen Ausdrücken: πάντες οἱ πιστεύοντες und ἡμεῖς nur die Gemeinde als Einheit als das Correlat der ἀπολύτρωσις und δικαίωσις gedacht sei und nicht die vielen Einzelnen als Einzelne. Dies ohne Weiteres vorauszusetzen, ist eine petitio principii, die nirgends zu beweisen, wohl aber aus verschiedenen Stellen zu widerlegen ist [1]). Zunächst mag an die schon oben besprochene Stelle II. Cor. 5, 19—21 wieder erinnert werden, wo wir sahen, wie leicht es Ritschl nimmt mit der logischen Umkehrung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Gemeindegliedschaft. Unvereinbar mit Ritschl's Fassung, nach welcher die Rechtfertigung mit der geschichtlichen Gemeindegründung durch die Offenbarung Christi zusammenfallen würde, sind jedenfalls alle die Stellen, in welchen die Rechtfertigung direct auf einzelne Personen oder auf einzelne im Verlauf der Zeit sich wiederholende oder zukünftige Fälle bezogen wird. Gal. 2, 16: καὶ ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως X., also die Rechtfertigung ist nicht als Gemeinde-Attribut die Voraussetzung, sondern ist der beabsichtigte Erfolg des Glaubens der Einzelnen. Röm. 3, 26: Zweck der göttlichen Aufstellung des Sühnemittels in Christus ist, zu rechtfertigen τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, nicht die Gemeinde, sondern jeden einzelnen Glaubenden. 4, 3 ff.: Der Glaube wurde zur Gerechtigkeit gerechnet dem Abraham. 4, 24: οἷς μέλλει λογίζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν, die Glaubenszurechnung soll in jedem einzelnen Fall stattfinden. 5, 19:

1) Eingehend hat diese Frage Weiffenbach untersucht in der Schrift: „Gemeinderechtfertigung oder Individualrechtfertigung?" Friedberg 1887. Ich verweise für die nähere Begründung meiner hier nur kurz zu gebenden Andeutungen auf diese gründliche Arbeit.

δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί, die Versetzung in den Stand der Gerechtigkeit wird in den vielen Fällen, wo die Glaubensbedingung vorhanden sein wird, eintreten. 8, 1 f.: οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰ. ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χ. Ἰ. ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου, d. h. keine Verurtheilung gilt jetzt (im Gegensatz zum früheren Zustand) für die Christen als solche, welche durch die Macht des Lebensgeistes Christi befreit worden sind von der Sünden- und Todesherrschaft; dass die Aufhebung des Gerichtsstandes, d. h. die Rechtfertigung, durch die persönliche Lebenserneuerung in Kraft des Christusgeistes bewirkt ist, lässt sich hier unmöglich verkennen. 8, 30: οὓς δὲ προόρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, οὓς δὲ ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, die Rechtfertigung erfolgt bei den Einzelnen als Folge der (ihren Glauben bewirkenden) Berufung, wie diese die Folge war ihrer Vorausbestimmung im göttlichen Erwählungsrathschluss. 10, 4: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, damit Gerechtigkeit zu Theil werde jedem (einzelnen), der glaubt. 10, 10: καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, die Gerechtigkeit oder Rechtfertigung ist der beabsichtigte Erfolg des Herzensglaubens der Personen, nicht das ihrem Glauben vorauszusetzende Gemeinde-Attribut. I. Cor. 6, 11: ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. Χ. καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν, die Rechtfertigung ist mit der (prinzipiellen) Heiligung zusammengefasst als die Wirkung, welche vermittelt ist durch den Namen J. Ch., d. h. die Anerkennung desselben als Herrn, und durch den Geist Gottes, d. h. die Mittheilung des h. Geistes als neuen Lebensprinzips, sonach ist hier die Rechtfertigung ebenso unzweideutig wie Röm. 8, 1 f. Folge der persönlichen Wiedergeburt. Endlich Phil. 3, 9: ἵνα εὑρεθῷ ἐν Χριστῷ μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, der Besitz der Glaubensgerechtigkeit ist geknüpft an das Erfundenwerden in Christo, d. h. an die persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm. — Angesichts dieser Wolke von Zeugnissen wird die Ritschlsche Theologie darauf verzichten müssen, ihre Rechtfertigungslehre auf die Autorität des Apostels Paulus zu stützen.

Ebensowenig findet sie Unterstützung im Hebräerbrief und in den katholischen Briefen, von welchen Ritschl — mit Unrecht zwar — meint, dass sie der urapostolischen Lehrweise noch näher stehen als Paulus. Im Hebräerbrief ist die Verbindung der Gerechtigkeit mit dem Glauben in der Art gedacht, dass der Glaube als das Ganze der frommen Gesinnung der Zustand ist, welchen Gott als gerecht anerkennt (11, 4 ff.); bei Jakobus erhält der Glaube erst aus den Werken den vollen Werth, der ihn als Gerechtigkeit qualificirt (2, 22 ff.); bei Petrus ist die lebendige Hoffnung der Christen Folge ihrer persönlichen Wiedergeburt (1, 3); bei Johannes und in den deuteropaulinischen Briefen ist es neben Glauben die Erkenntniss und Liebe, an welche sich der Besitz des Heils oder ewigen Lebens knüpft, überall sonach an persönliche Bedingungen von religiös-sittlichem Werth. Was endlich die Evangelien betrifft, so bedarf es nur der Erinnerung an die Gleichnisse vom bussfertigen Zöllner und vom verlorenen Sohn und an die Fälle, wo Jesus selbst Sünden vergibt: da ist überall die einzige Bedingung die persönliche Gesinnung bussfertigen Glaubens, die Gemeinde aber kommt dabei auch nicht von ferne in Sicht.

Ritschl bemerkt einmal (I, 354), Paulus habe es sich nirgendwo zur Aufgabe gestellt, einen deutlichen Zusammenhang nachzuweisen zwischen den Attributen des Friedens mit Gott, der Gotteskindschaft und der Freiheit, die der Gemeinde in Folge der Erlösungsthat Christi zukommen, und dem Attribut der Heiligung durch den Geist Gottes, welcher als der specifische Grund der Erkenntniss und Anrufung Gottes und der sittlichen Umbildung der Gemeinde gilt. Dies bewähre sich auch daran, dass die Gewissheit der Liebe Gottes einerseits in Folge der Rechtfertigung (Röm. 8, 34 f.), andererseits durch die Mittheilung des heiligen Geistes feststehe (5, 5), dass ferner die Hoffnung auf die Anerkennung Gottes einmal aus dem Friedensstande mit Gott abgeleitet werde (5, 2), das anderemal ihre Bürgschaft aus dem heiligen Geist und der durch denselben geleiteten Handlungsweise empfangen soll (8, 23 II. Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 13. 4, 30. Röm. 8, 13. Gal. 5, 5). Daraus sei dem Paulus nicht der

Vorwurf einer Unvollkommenheit seines Erkennens zu machen, denn Jeder müsse nach seiner Art beurtheilt werden und Paulus sei kein berufsmässiger theologischer Denker gewesen. — Mir scheint nun, die hier gerügte Zusammenhangslosigkeit sei doch nur von Ritschl dadurch herbeigeführt worden, dass er die Rechtfertigung in unpaulinischem Sinn als abstraktes Attribut der Gemeinde fasste und vom persönlichen Heils- und Heiligungsleben der Christen loslöste. Im Denken des Paulus selbst fehlte der vermisste Zusammenhang nicht, denn er liegt in der einheitlichen Wurzel des ganzen Christenlebens, welche der Glaube ist, der Glaube nämlich in seinem paulinischen Vollsinn als Sein in Christo und Belebtsein vom Christusgeist verstanden. Darum ist auch die Rechtfertigung des Sünders bei Paulus nicht ein grundloser Akt göttlicher Willkür, was soviel wäre, wie eine innere Unwahrheit, eine leere Fiktion; denn Gott rechtfertigt nicht den Sünder als solchen, sondern den Gläubigen, der als solcher in Christus ist, Christum angezogen hat, mit ihm zu einem Geist verwachsen ist. So aber sieht ihn Gott als den an, der nicht mehr der alte Mensch, sondern eine neue Kreatur ist, in welchem die Sünde wirklich gerichtet und Gottes Wille und Geist zum Lebensmittelpunkt geworden ist. Was Paulus in Christi Tod und Auferstehung urbildlich angeschaut hat: das unvermeidliche Gericht über die Sünde und die Herstellung eines Gott geweihten Lebens, das sieht er im Christusglauben abbildlich vollzogen und persönlich verwirklicht, denn „ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben, und er ist darum für Alle gestorben, auf dass die, so da leben, hinfort nicht mehr ihnen selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist“. Darum kann Gott den Glaubenden rechtfertigen, ohne seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben, denn die in Christus als generellem Typus („Haupt“) aufgestellte Sühne wird zur individuellen Sühnung und Rechtfertigung in jedem Glaubenden.

Fragt man, was eigentlich bei Ritschl der Grund der Rechtfertigung sei, so ist es schwer, eine befriedigende Antwort zu finden. In einer inneren Veränderung des gläubig werdenden Sünders kann er nicht liegen, denn die Recht-

fertigung wird als Gemeinde-Attribut dem Glauben vorausgesetzt. In Christi stellvertretendem Verdienst liegt er auch nicht, denn ein solches giebt es bei Ritschl nicht. Sagt man nun: er liegt eben in Gottes Liebe, so befriedigt auch das nicht, denn es erhebt sich sogleich die Frage: wie kann Gott, auch wenn er die Liebe ist, Sünder als solche für Gerechte erklären, ohne mit der Wahrheit, also mit sich selbst in Widerspruch zu kommen? Oder wäre etwa dieser Widerspruch nur ein scheinbarer? Wäre zwischen Sündern und Gerechten kein so wesentlicher Unterschied für Gott, dass der Eine in ganz anderem Verhältniss zu ihm stünde als der Andere? In der That liegt hier der Schlüssel zur Rechtfertigungslehre Ritschl's: eines Grundes für die Rechtfertigung der Sünder bedarf es einfach deswegen nicht, weil der Sünder von vorneherein gar nicht Gegenstand göttlicher Ungnade war, sondern seine Sünde von Gott nur als die Stufe der Unwissenheit beurtheilt wurde. Die Rechtfertigung ist somit eigentlich nichts anderes als die durch Jesus erfolgte geschichtliche Kundmachung dessen, dass Gott nur Liebe sei und als solche den Sündern nicht zürne, sie also ihre Furcht und ihr Misstrauen gegen ihn aufgeben dürfen. Dabei wird zwar freilich vorausgesetzt, dass diejenigen, welche als Glieder der Gemeinde Christi diese Botschaft hören und sich zu Nutzen machen, sich dadurch dann auch bewegen lassen werden, auf die Zwecke Gottes in seinem Reich einzugehen. Wie aber, wenn diese Voraussetzung doch zu optimistisch wäre? wenn es sich vielmehr zeigen sollte, dass die Botschaft von einem Gott, der nicht unter bestimmten Bedingungen Sünde vergibt, sondern der Sünde überhaupt garnicht zürnt, von der Menge der Gemeindeglieder in dem Sinn verstanden und verwerthet würde, dass sie sich aus der Sünde nicht viel zu machen brauchen und ungehindert durch altmodische Gewissenskrupel ihre Freiheit über die Welt in lustiger Weltbeherrschung und Weltgenuss ausüben können? Selbstverständlich geht darauf nicht die Meinung und Absicht der Ritschl'schen Theologen. Aber die Gefahr einer derartigen praktischen Consequenz liegt doch bei dieser Theologie so ungemein nahe, dass sie ernstliche Erwägung ge-

wiss verdient. Jedenfalls wird aus der hier angestellten Prüfung so viel erhellen, dass die Ritschl'sche Theologie von der Schriftlehre in wesentlichen Punkten so entschieden abweicht, dass sie auf den Anspruch, das allein richtige Verständniss des Christenthums zu enthalten, wird verzichten und sich bescheiden müssen, eine eigenthümliche Weise der theologischen Deutung des Christenthums zu sein, welche der Ergänzung und Correktur durch andere theologische und kirchliche Richtungen so sehr, ja noch viel mehr, als jede andere, bedarf.

Die Theologie der Ritschl'schen Schule,

nach ihrer religionsphilosophischen Grundlage.

Darf man eigentlich von einer Ritschl'schen Schule sprechen? Gehen nicht ihre Meinungen schon jetzt so vielfach auseinander, dass es misslich erscheint, sie unter gemeinsamer Etikette zusammenzufassen? So kann man allerdings fragen. Aber wie sehr die Ritschlianer auch auseinander gehen in dem, was sie wollen, so stehen sie doch immer noch zusammen in dem, was sie nicht wollen, in ihrer Opposition gegen die anderen Richtungen. Sehe ich recht, so liegt der Nerv ihres Gegensatzes zu uns Anderen in ihrer unbedingten Verwerfung dessen, was sie selbst — missbräuchlich freilich — die natürliche Religion zu nennen pflegen, worunter sie das verstehen, was man sonst die religiöse Anlage der menschlichen Natur, den apriorischen Grund und Keim der religiösen und sittlichen Entwickelung, das anerschaffene Gottesebenbild oder die natürliche Gottesoffenbarung im menschlichen Wesen genannt hat. Mit der Verneinung dieses idealen, überempirischen Factors hängt die ausschliesslich positive Begründung der religiösen Wahrheit durch Geschichtsthatsachen zusammen, und aus beidem folgt als natürliche Consequenz die eigenthümliche Weise, wie das Verhältniss der Religion zur Moral gefasst wird. Einig nur im Negativen, dass Moral nicht auf Religion zu begründen sei, gehen die Ritschlianer im Uebrigen weit auseinander in der positiven Bestimmung des Verhältnisses Beider. Entweder

es wird die Moral im Sinne des Kant'schen Idealismus als die Selbstgesetzgebung der freien Persönlichkeit vorausgestellt und die Religion tritt als positive geoffenbarte Ergänzung zu ihr hinzu; oder es werden Beide als ursprünglich von einander unabhängige, aber gleichsehr nur empirisch und eudämonistisch begründete Erscheinungen vorausgesetzt und ihre nachträgliche Verbindung auf positive Offenbarung zurückgeführt; oder endlich, es wird mit Preisgabe dieser positiven Nachhilfe die Religion als das natürlich erzeugte Hilfsmittel in dem ebenfalls nur aus natürlichen Factoren hervorgehenden sittlichen Culturprocess erklärt. Werfen wir zunächst einen Blick auf die Stellung, die Ritschl selbst zu dieser Frage einnahm, um dann die genannten drei Theorien unserer kritischen Beleuchtung zu unterziehen.

I.

Bei Ritschl finden sich zur vorliegenden Frage so verschiedenartige Aussagen, dass jede der drei genannten Ansichten mit einigem Grund sich auf ihn berufen zu können scheint. Aus seinem bekannten Vortrag über das Gewissen geht nur soviel klar hervor, dass er in dem Gewissen, in welchem wir Anderen die transscendentale Verankerung des Menschengeistes und die gemeinsame Wurzel von Religion und Sittlichkeit zu finden pflegen, nichts Derartiges anerkannte. Man könne zwar, bemerkt er, die populäre Bezeichnung des Gewissens als „Stimme Gottes" beibehalten, um seines hohen Werthes willen (Werthes für wen? etwa für den vom bösen Gewissen Gepeinigten, der desselben sehr gern los wäre, wenn es nur ihn los liesse?!), eigentlich gesprochen aber habe das Gewissen mit göttlicher Offenbarung nichts gemein; es sei überhaupt nichts Angestammtes, sondern etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes. „Man bringt das Gewissen als die Regel hervor, wie man alle Regeln des Handelns aus der Freiheit erzeugt, nicht aber aus einer Schieblade des Gedächtnisses herausnimmt. Es ist freilich das am meisten verbreitete Vorurtheil, dass die Autorität des Gesetzes für die Bethätigung des wechselnden Willens dadurch sichergestellt sei, dass man sie als etwas Natürliches oder Naturartiges

betrachten und schätzen dürfe. Aus dieser Rücksicht ist die Annahme so willkommen, dass man in dem angeborenen oder natürlich angestammten Gesetze des Gewissens den festen und unwandelbaren Maassstab besitze, welcher den unsicheren Willen gängeln könne. Diese Voraussetzung also hält die Probe der Erfahrung und Beobachtung nicht aus; ihr Irrthum aber besteht in einer Ueberschätzung der Natur gegen den Geist, welche in allen Fällen die Nachwirkung heidnischer Ueberlieferung verräth". — Da der letztere Vorwurf gegen uns Andere bei den Herren Ritschlianern stehend geworden ist, so möchte ich gleich hier den unbefangenen Leser darauf aufmerksam machen, dass dieser Vorwurf in erster Linie nicht etwa moderne oder patristische Theologen, sondern den Begründer der christlichen Theologie, den Apostel Paulus, trifft, der bekanntlich Röm. 2, 14 von dem in's Herz geschriebenen Gottesgesetz und mitzeugenden Gewissen spricht. Da wir uns also in so guter Gesellschaft befinden, können wir wohl ruhig den Vorwurf heidnischer Denkart auf sich beruhen lassen. Uebrigens ist der Schlusssatz des Citats insofern beachtenswerth, als er deutlich erkennen lässt, dass das treibende Motiv der Ritschl'schen Polemik nicht ein religiöser, am wenigsten ein specifisch christlicher Gedanke ist, sondern der philosophische Dualismus von Geist und Natur, welchen Ritschl aus der Kant'schen Philosophie übernommen und seiner Theologie zu Grunde gelegt hat. Unter diesen Voraussetzungen kann natürlich von einer geistigen Naturanlage, aus welcher sich das bewusstfreie Geistesleben herausbilden würde, keine Rede mehr sein; der Geist schwebt da als abstracte naturlose Freiheit über dem Chaos der natürlichen Gefühle und Begehrungen, wobei freilich unbegreiflich bleibt, wie er es vermöge, diese zu beherrschen und zu ordnen. Wir werden hierauf unten bei der Beurtheilung der Herrmann'schen Moraltheorie wieder zu sprechen kommen; hier soll uns die Prüfung von Ritschl's Gewissenstheorie noch einen Augenblick beschäftigen.

Wir müssen vor Allem fragen, wer denn eigentlich der „man" ist, welcher das Gewissen als die Regel hervorbringen soll, wie man alle Regeln aus der Freiheit erzeuge?

Sollen wir dabei an jeden einzelnen Menschen denken? Dann erheben sich zwei schwierige Fragen: 1) Wie können die Regeln des Handelns, welche sich die Einzelnen aus ihrer Freiheit erzeugen, unter einander zusammenstimmen? werden sie nicht je dem besonderen Interessenkreis der Einzelnen entsprechen und daher, da ja diese vielfach collidiren, soweit von einander abweichen, dass das Handeln eines Jeden nach seinen selbsterzeugten Regeln mit dem aller Andern in fortwährende Conflicte kommt, woraus sich ein Krieg Aller wider Alle, aber nicht eine sittliche Ordnung der Gesellschaft ergeben würde? 2) Wie kann die Freiheit eines Jeden sich an die von ihm selbst erzeugten Regeln gebunden fühlen, sie als verpflichtende Autorität anerkennen? Wird er nicht von einer Regel, die nur aus ihm selbst stammt, auch jeder Zeit sich selbst wieder entbinden können? Könnte es also auf diesem Wege jemals zu etwas von der Art, wie Pflichtgefühl und Gewissen, kommen? Oder setzt dieses nicht vielmehr immer das Gebundensein des Einzelwillens an einen höheren Willen, an eine bindende Autorität voraus? So wenigstens pflegten wir Anderen es bisher immer anzusehen und darum finden wir es schwer, das Gewissen aus der Selbsterzeugung der Regeln des Handelns, aus der Freiheit der Einzelnen, auf welche Ritschl's Ausspruch zunächst hinzuweisen scheint, zu erklären. Versuchen wir es also, ob wir etwa weiter kommen, wenn wir das unbestimmte „man" auf die Freiheit Aller, auf die Summe der Einzelnen in der Gesellschaft deuten. Dafür spricht auch die spätere Ausführung Ritschl's, in welcher er die Gewissenhaftigkeit gleichsetzt der Erfüllung der Berufspflicht, wie sie dem Einzelnen durch Ordnung und Sitte der Gesellschaft vorgezeichnet sei. Dass diese Ansicht sich des Beifalls der Mehrzahl unserer Zeitgenossen erfreut, ist bekannt und bei dem socialistischen Zug der Zeit ganz begreiflich. Das darf uns aber nicht abhalten, zu prüfen, ob sie denn wirklich im Stande sei, die Cardinalfrage aller Moral nach dem Grunde des Pflichtbewusstseins überhaupt befriedigend zu beantworten.

Die Gesellschaft empirisch betrachtet — und eine andere Betrachtung ist ja auf diesem Standpunkt grundsätzlich aus-

geschlossen — besteht aus der Summe der einzelnen Persönlichkeiten, welche unter sich durch die Gemeinsamkeit gleichartiger Interessen zu verschiedenen Gruppen oder Classen verbunden sind. Die herrschenden unter diesen Classen pflegen die Regeln des Handelns für die Gesellschaft festzusetzen, welchen der Anspruch auf gesetzliche Autorität beigelegt wird. Liegt nun diesem Anspruch kein tieferes, sowohl der Freiheit der Einzelnen als ihrer Interessengruppen vorausgehendes und übergeordnetes Recht zu Grunde, so ist es eine sehr ernsthafte Frage, warum sich Jeder verbunden fühlen sollte, seine eigene Freiheit und private Interessen unterzuordnen den Regeln, welche die Anderen aus ihrer Freiheit und ihren Collectivinteressen erzeugt haben. Selbst wenn diese Anderen die Majorität bilden, ist darum doch der Anspruch ihres Willens, als Autorität für Alle zu gelten, keineswegs begründet. So wenig aus blossen Nullen jemals eine Grösse wird, so wenig kann aus der blossen Summirung von egoistischen Einzelwillen jemals ein sittlich höherer Wille entstehen, der nicht bloss die Macht, sondern auch das Recht hätte, sich als Autorität für Alle geltend zu machen. Eben darauf aber beruht alle sittliche Gesellschaftsordnung, dass der Einzelne nicht bloss sich unterworfen fühlt der überlegenen Macht der Gesammtheit, bezw. der Majorität, sondern dass er sich innerlich gebunden fühlt an einen solchen höheren Willen, der das Recht hat, von Jedem Gehorsam zu fordern, weil er als der vernünftige Wille des Guten Allen die Anerkennung seiner verbindenden Kraft abnöthigt. In diesem inneren Sichgebundenfühlen, welches gar nicht aus der Freiheit, weder des Einzelnen noch der Vielen herstammt, sondern ein ursprüngliches Factum unserer menschlichen Natur und der Grund aller sittlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft ist, besteht das Wesen des Gewissens, welches eben darum, weil es auf transcendentalem Grunde ruht, stets religiösen Character trägt. So lange dieses religiös begründete Gewissen noch eine Macht in der Gesellschaft ist, so lange ist deren Ordnung auf einen Fels gegründet; gelänge es dem Empirismus, diese Macht zu erschüttern und den Leuten einzureden, dass das, was sie bisher für eine heilige Gottes-

ordnung und Gottesoffenbarung gehalten hatten, eigentlich nur Erzeugniss der Gesellschaft, bezw. ihrer herrschenden Classen sei, so wäre die Gesellschaftsordnung dem Hause zu vergleichen, das auf Sand gebaut ist, und alle kirchliche Predigt von der „Offenbarung Gottes in Jesu“ vermöchte seinen Fall nicht zu verhindern, ja nicht für einen Tag zu verzögern.

Die Sache hat jedoch auch noch eine andere Seite. Gesetzt, das Gewissen wäre wirklich nichts Anderes, als das Erzeugniss des jeweiligen Willens der empirischen Gesellschaft, so würde daraus unvermeidlich folgen, dass jede selbstständige Willensregung, auch wenn sie nicht aus Gewissenlosigkeit, sondern vielmehr aus Gewissenhaftigkeit stammte, als ein Unrecht gelten müsste, weil als Auflehnung gegen die alleinige Rechtsquelle des jeweiligen Gesellschaftswillens. Der Reformator, welcher das Unrecht des Bestehenden im Namen eines höheren idealen Rechts angreift, würde dann derselben sittlichen Verurtheilung unterliegen, wie der Verbrecher, der aus gemeiner Selbstsucht sich gegen die Gesellschaftsordnung vergangen hat. Und freilich hat ja die empirische Gesellschaft aller Zeitalter oft genug nach diesem Kanon gehandelt und hat die unbequemen Propheten des Wahren und Guten mit gleichen Strafen verfolgt wie die Räuber und Mörder. Aber das Gewissen der Menschheit hat doch noch immer solche Richtersprüche der „Obersten dieser Welt“ cassirt und hat die von ihrer zeitgenössischen Gesellschaft geächteten und gerichteten Herolde des Guten als die erkorenen Werkzeuge Gottes, als Heilige und Heilande verehrt. Ist das nicht ein lauter Protest des Gewissens gegen den Versuch der modernen positivistischen Morallehre, ihm seine übermenschliche Würde und Vollmacht zu rauben und es auf das gemeine Niveau eines blossen Echos der jeweiligen socialen Sitten und Meinungen herabzuziehen? Wollte man aber etwa sagen, dass das Ausnahmsfälle seien, welche wegen ihrer Einzigartigkeit für die allgemeine Frage nach dem Wesen des Gewissens nicht maassgebend sein dürfen — und wirklich scheint Ritschl am Schluss seines Vortrags das Recht der reformatorischen Emancipation von der Gesellschaftsordnung

auf die einzigartige Berufspflicht Jesu zurückführen zu wollen! — so wäre dann zu erinnern an die alltäglichen Fälle, wo die gesellschaftlichen Urtheile vom Gewissensurtheil in entgegengesetzter Richtung cassirt und corrigirt werden. Derselbe ideale Gerichtshof, der dem von der Gesellschaft verworfenen Märtyrer das wahre Recht zuerkennt, verurtheilt hinwiederum unbestechlich gar manche gefeierte Helden und Heldinnen der Gesellschaft, die nach dem Moralcodex ihrer Zeit und Umgebung, ihrer Standes- und Berufsgenossen für tadel- und fleckenlos gelten, ja als Muster der feinen Sitte und correcten Berufserfüllung gefeiert werden. In diesen beiderlei Erfahrungen liegt doch wohl der unwiderlegbare Beweis dafür, dass das Gewissen noch etwas Anderes ist als bloss das Product der gesellschaftlichen Bildung, dass sein Ursprung weiter zurückliegt als im veränderlichen Strom der geschichtlichen Erscheinungen, dass es als die Offenbarung der göttlichen Weltordnung innerhalb des persönlichen Geistes das subjective Correlat zu der objectiven Offenbarung derselben in den geschichtlichen Gesellschaftsordnungen bildet. Hätte der Mensch nicht von Haus aus diesen geistigen Compass in sich, dessen Magnetnadel unverrückbar nach dem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht hinweist, so würde er haltlos hin- und hergeworfen werden zwischen der Scylla eines Egoismus, dessen hochmüthiger Freiheitstrotz an dem unverbrüchlichen Recht der Gesellschaft scheiterte, und der Charybdis eines Altruismus, in welchem die Persönlichkeit, ihres Rechts und ihrer Würde vergessend, sich als blindes Werkzeug an die Gesellschaft wegwürfe. Die richtige Vermittelung dieses Gegensatzes ist das grosse Problem unserer Zeit; Wissenschaft und Praxis bemühen sich auf mancherlei Wegen um seine Lösung, die doch auch in Zukunft nirgends anderswo zu finden sein wird, als da, wo die einfache Frömmigkeit sie immer gefunden hat: in der Gebundenheit des Gewissens eines Jeden an den heiligen Gotteswillen, der Jeden an Alle bindet und Jeden von Allen freimacht, weil er ebensowohl über Allen, wie durch Alle und in Allen ist.

Indem Ritschl durch seine Verneinung des religiösen Characters des Gewissens das Band, welches Moral und

Religion wurzelhaft verknüpft, durchschnitten hat, hat er auch die innere Vermittelung des eben genannten Gegensatzes unmöglich gemacht. Darin liegt der Grund der sowohl für die praktische als für die theoretische Würdigung seiner Theologie höchst beachtenswerthen Erscheinung: ihres Schwankens zwischen hochgespanntem moralischem Subjectivismus und einem das Recht der Persönlichkeit verkürzenden kirchlich-positivistischen Socialismus. Noch auffallender als bei Ritschl selbst tritt uns dies bei seinem Schüler Herrmann entgegen.

II.

In seinem Buch: „Die Religion in ihrem Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" stellt Herrmann die etwas sonderbare Definition des Sittlichen voraus, es sei eine Nothwendigkeit am Wollen, näher eine Nothwendigkeit für denkende Wesen, welche im Selbstgefühl ihr Dasein geniessen und von dessen Mittelpunkt aus die Beziehungen desselben bestimmen. Indem das vernünftige Subject sein eigenes Sein behaupte, empfange es die Nöthigung, auf die Realität des Unbedingten zu rechnen. Denn der Mensch könne sein persönliches Leben nur so behaupten, dass er sich als Endzweck denke, sein Innenleben von der Natur unterscheide, es als in sich geschlossenes Ganzes aus dem Gebiet der Beziehungsbegriffe heraushebe. Das Abschliessen des inneren Lebens im Gedanken des Endzweckes sei aber nur möglich, wenn die Person ihr Wollen einem unbedingten Gesetz unterworfen denke. Das Sittengesetz sei daher nicht auf sittliche Erfahrungen zurückzuführen, sondern auf den Begriff der Freiheit, der selbst nichts als eine Auslegung desselben sei (a. a. O. S. 163). Das unbedingte Gesetz sei das Mittel der Selbstbehauptung der Persönlichkeit als Endzweck und werde als solches vom handelnden Willen selbst hervorgebracht. Sein allgemeinster Inhalt sei die Persönlichkeit selbst. „Dass die Persönlichkeit, ein von den Verhältnissen unabhängiges Innenleben des Menschen, verwirklicht werde, dahin lässt sich jede sittliche Forderung interpretiren" (S. 198). Hieran knüpft dann Herrmann eine lebhafte Polemik gegen alle Diejenigen, welche der Meinung sind, dass eine rechtverstandene Auto-

nomie des Sittengesetzes die Ergänzung und Begründung derselben durch Theonomie nicht bloss zulasse, sondern erfordere.

Er hätte sich diese Polemik ersparen können. Denn das bestreitet ihm ja natürlich Niemand, dass das Sittengesetz, wenn es einmal in der von ihm beliebten Weise gefasst wird, gegen jedwede Theonomie sich schlechthin spröde verschliesst. Die Frage ist nur, ob seine Fassung des autonomen Sittengesetzes richtig sei? Und diese Frage muss sehr entschieden verneint werden. Es ist noch das Mildeste, was sich darüber urtheilen lässt, wenn man darin „den leersten Formalismus" findet [1]). Mir scheint ein Gesetz, welches der persönliche Wille als ein Mittel, um sich als Endzweck zu behaupten, hervorbringt, überhaupt nicht sittlich zu sein, sondern die Maxime eines gröberen oder feineren Egoismus auszudrücken; eines gröberen, wenn die Person sich in der Art als Endzweck behaupten will, dass sie die ganze übrige Welt (Natur- und Menschenwelt, NB!) als blosses Mittel für ihren Selbstzweck betrachtet und verwendet; eines feineren, wenn die Person, um sich der Hemmungen ihrer Freiheit seitens der Aussenwelt zu erwehren, ihr Innenleben in Abschliessung gegen das Gebiet der äusseren Lebensbeziehungen geniessen will. Dass die Persönlichkeit sich verwirkliche und geniesse in einem von den Verhältnissen unabhängigen Innenleben, diese Herrmann'sche Formulirung des Sittengesetzes bezeichnet ganz genau das stoische Tugendideal; damit der Mensch sein Innenleben frei erhalte, soll er in stolzer und selbstgenügsamer Apathie von allen Beziehungen zur Welt, besonders der Menschenwelt, sich losmachen, so wollten es die Stoiker und wurden damit die ersten Lehrer einer „autonomen" Moral, welche den Menschen, um ihn von der Welt zu befreien, alles werthvollen sittlichen Inhalts entleert und dieses leere, stolze, aufgeblasene Ich vergöttert. Dass ein solcher Cultus des isolirten abstracten Selbst ebensowenig wahrhaft sittlich wie religiös sei, das steht uns Anderen

1) Mit Krauss, in seinem Sendschreiben an Herrmann, Jahrb. f. prot. Theol. 1883, S. 202.

wenigstens fest. Und auch Herrmann selbst kann dieser Einsicht nicht auf die Dauer sich entziehen. Denn wo er von der Begründung zur Entfaltung seiner Moral übergeht, gibt er der bisher rein negativen Fassung des Sittengesetzes (als Freiheit der Person von äusseren Verhältnissen) plötzlich einen positiven Inhalt an den Beziehungen zur Natur- und Menschenwelt: Nicht nur in sich selbst, sondern auch in den anderen Menschen solle man die Persönlichkeit, den Endzweck achten, und das sei nur so möglich, dass man in den eigenen Endzweck den der Anderen mit aufgenommen denke und umgekehrt. Die systematische Verbindung persönlicher Geister, in welcher der Einzelne ebenso Zweck wie Mittel sei, bilde die concrete Form, in welcher der Mensch den Gedanken seiner Autonomie erreiche. (S. 232. 285.) Das ist nun zwar an sich ganz richtig; die Frage ist nur, ob es denn auch mit dem voraufgestellten Princip sich vereinigen lasse. Vergebens sahen wir uns bei Herrmann nach irgend welcher Ableitung und Vermittelung dieses concreten sittlichen Inhalts mit jenem abstracten Princip um. Und in der That ist eine Vermittelung beider gar nicht möglich.

Hat man einmal so, wie Herrmann thut, das egoistische „Sichselbstwollen“, „Sich als Endzweck behaupten und geniessen“ des autonomen Einzelwillens zum Ausgangspunkt gemacht, so ist von da aus schlechterdings kein Weg mehr zu dem Grundsatz des Altruismus, dass der Einzelne auch die Anderen als Selbstzweck achten und sich selbst zum dienenden Mittel für gemeinsame Zwecke hergeben soll. Letzterer Grundsatz ist nicht etwa eine Ergänzung, er ist einfach die Aufhebung des voraufgestellten Princips. Wenn Herrmann der Meinung war, die zuerst egoistisch begründete Ethik nachher doch altruistisch entfalten zu können, so war er in demselben Irrthum befangen, wie die Utilitarier, welche von dem Satz ausgehen, dass das Streben nach dem, was Einem Lust bereitet, oder nach der eigenen Glückseligkeit das dem Menschen einzig Mögliche sei, und von da aus im Handumkehren zu dem Satz übergehen, dass Jeder nach der Glückseligkeit Aller streben solle, ohne zu beachten, welch ein cardinaler Unterschied, ja unter Umständen Gegensatz

der Motive besteht zwischen dem Streben nach dem eigenen und dem nach fremdem Glück. Dass allerdings Herrmann's Ausgangspunkt nicht der gewöhnliche utilitaristische, sondern der stoisch-idealistische Egoismus ist, das macht für die vorliegende Frage keinen wesentlichen Unterschied. So wie so bleibt es immer ein cardinaler Fehler jeder Moraltheorie, vom egoistischen Princip auszugehen und dasselbe nachträglich durch einen völlig in der Luft schwebenden altruistischen Zusatz ergänzen zu wollen, statt vielmehr von vorneherein das Princip so zu fassen, dass es den Gegensatz von Ich und Anderen als die beiden untrennbar verbundenen correlaten Seiten einer höheren Einheit einschliesst. Es verhält sich damit auf dem praktischen Gebiete genau analog wie auf dem theoretischen. Wie man vom abstracten Selbstbewusstsein aus niemals das Bewusstsein eines realen Objects ableiten kann, da vielmehr das eine nur zugleich mit dem anderen und mittelst des anderen wirklich ist, ebenso kann man vom abstracten Selbstgefühl aus niemals das Mitgefühl oder Gemeingefühl ableiten, da vielmehr das Eine nur mit und an dem Anderen wirklich ist. Verhalten sich aber beide Seiten als so untrennbar zusammengehörige Correlate, so kann offenbar ihr Gegensatz nicht das Letzte, das Ursprüngliche sein, sondern er muss die Erscheinung einer zu Grunde liegenden Einheit sein, welche beide Seiten so zusammenhält, dass es unmöglich ist, die eine von der anderen loszureissen. Die Frage aber nach dem Einheitsgrund und -Band zwischen Ich und Nichtich führt nothwendig zu transcendentalen Positionen, also zur religiösen Begründung der Moral.

Auch Herrmann sucht nun allerdings von der Moral aus den Uebergang zur Religion zu gewinnen; zwar nicht so, dass das Sittliche religiös begründet würde, wodurch nach seiner Meinung die Autonomie und Würde der Persönlichkeit gefährdet würde; wohl aber so, dass das sittliche Bewusstsein in religiösen Urtheilen über die Welt sich vollende. Wenn das sittliche Urtheil über sich selbst aufgeklärt werde, so erzeuge es das Urtheil, dass das Gute die unermessliche Welt beherrscht, dass die Beziehungen des Naturlebens, in die wir verflochten sind, mithelfen müssen zum Aufbau eines Geister-

reiches, dass die Welt als Ganzes dem Endzweck unterworfen sei, in welchen das ganze Selbstgefühl einer Person hineingelegt ist, oder deutlicher: dass ein allmächtiger Wille durch alle einzelne Personen und durch die natürlichen Bedingungen ihres Daseins das höchste Gut als seinen Selbstzweck zu Stande bringe. Ein solches Urtheil sei religiöser Art, folglich gelange die Sittlichkeit durch die Vermittelung eines religiösen Urtheils zur individuellen Wirklichkeit in einem Menschenleben.

Mit dem Inhalt dieser Urtheile sind nun zwar auch wir Anderen ganz einverstanden, aber wir meinen daraus auch die Folgerung ziehen zu müssen, dass Menschen- und Naturwelt, wenn doch Gott durch Beide seinen Selbstzweck hervorbringt, dann auch Beide in Gott begründet sein müssen, dass also Beide nicht als ein letzter Gegensatz hinzustellen, sondern auf gemeinsamen Ursprung im Willen des Schöpfers zurückzuführen seien, und dass insbesondere das sittliche Handeln der Menschen, wenn es Organ der Verwirklichung des göttlichen Zwecks ist, auch sein sittliches Gesetz nicht sich selbst gegeben, sondern von Gott empfangen habe, weil es ja doch undenkbar wäre, dass unser Handeln den Zwecken des göttlichen Willens als Organ dienen könnte, wenn es nicht von ebendemselben seine Norm und Regel der eigenen Zwecksetzung empfangen hätte. Diese Consequenz erscheint so selbstverständlich, dass man trivial zu werden fürchten muss, wenn man ausdrücklich darauf hinweist. Gleichwohl ist dieses hier nothwendig, da eben Herrmann jene uns Anderen so selbstverständliche Consequenz nicht anerkennt, sondern auch nach seiner Ableitung der die Sittlichkeit vollenden sollenden religiösen Urtheile immer wieder und mit verstärktem Nachdruck darauf zurückkommt, dass die Unbedingtheit des autonomen Sittengesetzes jede religiöse Begründung desselben verbiete, und dass Natur- und Sittenwelt schlechterdings nicht auf einen gemeinsamen Grund zurückzuführen seien. Dass durch diese Verleugnung der nothwendigen Consequenz jenes religiösen Urtheils das Vertrauen zu der objectiven Wahrheit desselben nicht eben erhöht werden kann, das liegt auf der Hand. Es lässt sich nicht

leugnen, manche der betreffenden Sätze Herrmann's lauten so, dass sie Jeden, der nicht sonsther denselben als eifrigen defensor fidei kennen würde, zu der Vermuthung führen könnten, ihm selber gelte das religiöse Urtheil nur als eine den sittlichen Zwecken förderliche, aber an sich unwahre subjective Fiction, wie dieses die Ansicht der atheistischen Positivisten ist. Ich will nur einige seiner auffallendsten Sätze hier zusammenstellen.

„Das Wesen des Gottes, der nichts weiter sein will als der unveränderliche Wille der Herrschaft der Persönlichkeit über die Natur" (S. 210). „Die Religion ist von Anfang nur verständlich als der Ausdruck der persönlichen Selbstgewissheit des irgendwie sittlich bestimmten Menschengeistes" (250). „Ihre (der religiösen Urtheile) Wahrheit ist gleichbedeutend mit der Realität der Idealwelt, in welche der sittliche Verkehr der Menschen ausläuft" (251 — man beachte: „ausläuft" es ist also diese „Idealwelt" nur das Ziel für das sittliche Handeln, keineswegs sein realer Grund, sie ist nur ein Seinsollendes, nicht ein wirklich Seiendes). „Für bloss erkennende Wesen ist die Wahrheit der Religion nicht vorhanden, ihr Geltungsbereich liegt in der praktisch bedingten Gemeinschaft von Personen. Wer diese und sein eigenes von ihr unablösbares Innenleben als eine Wirklichkeit eigener Art nicht anerkennen und beachten mag, darf weder für noch wider die Religion gehört werden". (Obgleich ein solches sittliches Ungeheuer, das weder die sittliche Gemeinschaft noch sein eigenes Innenleben anerkennen würde, natürlich noch in keinem Zeitalter der Theologie existirt hat, erlaubt sich Herr Herrmann noch den folgenden Zusatz beizufügen:) „Indessen würde man sich die Kenntnissnahme von der Theologie der Gegenwart vielleicht mehr, als erlaubt ist, abkürzen, wenn man diesen Kanon strikt befolgen wollte" (253). „Indem das Sittengesetz den ihm unterworfenen Willen als einen freien denken lehrt, bringt es uns zum Bewusstsein, dass wir über die Persönlichkeit hinaus nicht mehr fragen sollen: Durch welches Andere ist sie möglich? In ihr hat die sittliche Person den letzten Grund alles Daseins, den einheitlichen Beziehungspunkt alles Wirklichen erreicht. Wir

geben daher den Standpunkt auf, auf den uns das Sittengesetz stellt, wenn wir uns die sittliche Persönlichkeit wie etwas objectiv Gegebenes gegenüberstellen und dieselbe unter einem vermeintlich höheren Gesichtspunkt mit der Vielheit der erklärbaren Dinge zusammenfassen. Indem wir dieses thun, werfen wir uns ja auch in persönlicher Ueberzeugung auf ein Letztes, in welchem unser Denken zur Ruhe kommen soll und von welchem aus wir die dem persönlichen Leben unentbehrliche Einheit der Weltanschauung herzustellen suchen. Aber wir verschmähen damit zugleich denjenigen Abschluss, welchen uns das Sittengesetz gezeigt hat, und indem wir uns mit diesem in Conflict setzen, bringen wir einen Zwiespalt in unsere Lebensanschauung, der nicht nur ein Kreuz für das Denken ist, sondern nach dem objectiv sittlichen Maassstab als unsittlich betrachtet werden muss". (255 f. — Der Gedankengang dieses Satzes ist sehr räthselhaft: wie soll es zu reimen sein, dass wir „Zwiespalt in unsere Lebensanschauung" dadurch bringen, dass wir uns auf ein Letztes werfen, in welchem unser Denken zur Ruhe kommen soll und von welchem aus wir die unentbehrliche Einheit der Weltanschauung herzustellen suchen?" So gewiss Letzteres die richtige Characteristik der religiösen Denkweise ist, so unfasslich ist es, wie man diese verwerfen kann unter dem Vorgeben, dass sie mit dem Sittengesetz in Conflict komme und Zwiespalt in unsere Lebensanschauung bringe!) „Die Aneignung des sittlichen Endzwecks, die Anerkennung des allgemein giltigen Gesetzes kann sich für Jeden nur in dem Bewusstsein vollziehen, dass er selbst Endzweck ist, ein absoluter Anfangspunkt der sittlichen Welt, d. h. in dem Bewusstsein der Freiheit" (257). „Derselbe Inhalt erscheint in dem einen Fall als die Macht über die Welt, welche der natürlichen Bedingtheit unseres Lebens ihre Schrecken nimmt; im andern Fall als das Lebenselement unserer Freiheit" (258). „In dem religiösen Vertrauen, dass der Inhalt des Sittengesetzes die Macht über die das menschliche Subject selbst umfassende Naturwelt ist, in diesem Glauben an Gott wird ein Verständniss dessen, was das Sittengesetz dem Menschen zuspricht, und damit die Sittlich-

keit selbst erst möglich". (286 — man beachte die hier ausgesprochene Gleichung: Inhalt des Sittengesetzes = Gott; an anderen Stellen, z. B. S. 163, haben wir die Gleichung: Inhalt des Sittengesetzes = menschliche Freiheit; also folgt aus Combination der beiden Gleichungen die dritte: Gott = menschliche Freiheit; eben darauf scheint die vorher citirte und besonders die folgende Stelle hinauszukommen:) „Der religiöse Glaube an Gott ist, richtig verstanden, gerade das Medium, durch welches sich für den individuellen, durch das Weltleben bedingten Menschen die allgemeine Forderung des Sittengesetzes so individualisirt, dass er im Stande ist, die Unbedingtheit desselben als den Grund seiner Selbstgewissheit und das in ihm vorgezeichnete Ideal als seinen eigenen Zweck anzuerkennen". (258 — ist der Gottesglaube hiernach nur das Mittel der individuellen Aneignung und Vollziehung des an sich schlechthin autonomen Sittengesetzes, so ist die Religion nur Dienerin der Moral und unterliegt dann dem Verdacht, dass sie eine bloss für praktischen Behuf zweckmässige, der objectiven Wahrheit entbehrende menschliche Idealbildung sei.)

Ich bin überzeugt, dass jeder unbefangene Leser der hier citirten Sätze, wenn er ihren Urheber nicht sonst kennen würde, sie ohne Weiteres verstehen würde als das Bekenntniss eines Anhängers von Feuerbach oder A. Lange oder Comte oder Mill, kurz der heute so weit verbreiteten atheistischen Humanitätsreligion, welche Gott durch das sittliche Menschheitsideal ersetzen will. Nun bin ich zwar weit entfernt davon, dem Theologen Herrmann eine persönliche Hinneigung zu derartigen atheistischen Theorieen zu imputiren. Nur um so merkwürdiger und sachlich bedeutsamer aber scheint es mir zu sein, dass er durch die logische Consequenz des einmal eingenommenen Standpunktes zu derartigen Aeusserungen geführt wird, deren logisch nothwendige Tragweite von seiner persönlichen Gesinnung ohne Zweifel weit abliegt. Vielleicht dürfte man im Anklang an ein bekanntes Wort Jakobi's von Herrmann urtheilen, dass er mit dem Kopfe Feuerbachianer, mit dem Herzen aber gläubiger Christ sei. Es bleibt dabei immerhin der Wunsch und die Hoffnung zulässig, dass sein Herz auch seinen Kopf noch zur Raison bringen möchte,

sodass er dem Gottesglauben nicht nur ein so problematisches Existenzrecht zwischen Thür und Angel zugestehen, sondern ihm das gebührende Heimaths- und Herrschaftsrecht im menschlichen Geistesleben zurückgeben würde. Das könnte aber freilich nur geschehen, wenn er den Fehler schon im Ansatz seiner Rechnung entdecken und verbessern, d. h. aber, seinen principiellen Standpunkt aufgeben würde.

Dieser Standpunkt lässt sich kurz bezeichnen als abstracter subjectiver Idealismus, der hier, wie überall, den schroffen Dualismus zwischen Geist und Natur einschliesst. Dieser findet sich zuerst im Alterthum bei den Stoikern, wo er der geschichtlich begreifliche Rückschlag gegen die naive Vergötterung der Natur in der heidnischen Volksreligion war. Dann hat dieser Dualismus in der Form des naturfeindlichen Asketismus die Jahrhunderte der alten und mittleren Kirche und der scholastischen Theologie beherrscht. Aus dieser ist er in die cartesianische Philosophie herüber gekommen, von wo er zu Wolff überging, und von diesem hat ihn dann schliesslich noch Kant als altes Erbstück übernommen. Während aber Kant bei aller schroffen Spannung des Gegensatzes von Vernunft und Sinnlichkeit doch eine gemeinsame Wurzel Beider andeutete und nur zu zaghaft war, um diese höhere Einheit bestimmt zu behaupten und ernsthaft durchzuführen, so wird er hierin von Ritschl und Herrmann noch übertrumpft. Nach Letzterem soll die Frage nach dem gemeinsamen Ursprung von Vernunft und Sinnlichkeit, von Sittlichkeit und Natur nicht etwa bloss, wie bei Kant, zu schwierig für unser menschliches Erkennen, sondern geradezu roh, unsittlich, irreligiös sein. Herrmann kann sich, wenn er auf dieses sein Lieblingsthema zu sprechen kommt, gar nicht genug thun in pathetischen Aussprüchen, deren blinder Eifer auf den nüchternen Leser freilich mehr einen erheiternden als erschütternden Eindruck macht. Ich füge zu der oben schon citirten Stelle von S. 256 noch die folgende, besonders bezeichnende hinzu: „Die Metaphysik, welche den gemeinsamen Grund des Sittlichen und der Naturwelt erkennen will, ist nicht nur unsittlich, sondern auch irreligiös; sie bestreitet die Realität des Sittlichen und die

absolute Geltung der positiven Religion" (269). „Für das Christenthum gibt es keinen identischen Grund der sittlichen Welt und der Natur. Denn die sittliche Welt ist als Selbstzweck Gottes in dem Schöpferwillen gesetzt, der die Natur als das Reich der Mittel schafft. Darin ist der christliche Supranaturalismus begründet, der uns nicht in der Natur, sondern in der sittlichen Persönlichkeit das wahrhaft Wirkliche suchen lässt. Diese religiöse Erhebung des Menschen über die Welt wird aber in demselben Grade unmöglich, als man wirklich in einer Gottesidee seinen Frieden findet, in welcher der Unterschied des Sittlichen und Natürlichen principiell aufgehoben ist. Dass die christliche Theologie, indem sie die Gedankenreihen einer solchen Metaphysik direct verwerthet, ihren eigenen Zweck nothwendig verfehlt, leuchtet daher ein" (S. 355 f.). — Die arme christliche Theologie, was muss sie sich jetzt nicht alles von Herrn Herrmann und Genossen nachsagen lassen! Indessen kann sie sich damit trösten, dass von den über sie ergehenden Verdammungsurtheilen auch die sämmtlichen biblischen Schriftsteller mitbetroffen werden, da sie ja allesammt vom I. Buch Moses an bis zur Apokalypse einstimmig gelehrt haben, dass Natur und Sittenwelt ihren identischen Grund haben in Gott, der Schöpfer und Gesetzgeber und Erlöser zumal ist. Dass die sittliche Welt als Selbstzweck Gottes und die Natur als Mittel dazu im göttlichen Schöpferwillen gesetzt seien, ist sehr richtig und wird von keinem Theologen bestritten; wiefern aber dieser Satz einen Beweis *dafür* bilden könne, dass es für das Christenthum keinen identischen Grund der Natur und der sittlichen Welt gebe, das, gestehe ich, geht über meinen Verstand; nach meiner Logik ist ja jener Satz just der Beweis für's Gegentheil. Wenn ferner nach demselben Citat der christliche Supranaturalismus darin bestehen soll, dass wir das Wahrhaftwirkliche in der sittlichen Persönlichkeit suchen, so ist das ein sehr befremdlicher Begriff von „Supranaturalismus". Wenn auch die Bedeutung dieses Wortes mehrfache Nüancen hat, so besagt es doch im Allgemeinen immer soviel, dass der Mensch in seinem religiösen und sittlichen Leben in steter Abhängigkeit vom lebendigen Gott

stehe. Gerade das aber soll nach Herrmann nicht der Fall sein, da er ja die sittliche Persönlichkeit ebenso sehr von ihrem göttlichen Grunde wie von der Natur loslöst und auf sich selbst, auf ihre eigene unbedingt selbstgesetzgebende Freiheit stellt. Das ist offenbar das genaue Gegentheil vom christlichen „Supranaturalismus", es ist der stricte Kant'sche Rationalismus, und zwar in seiner schroffsten, noch über Kant selbst hinausgehenden Zuspitzung. Solche geflissentliche Verwechselung der Begriffe ist ein der Ritschl'schen Theologie eigenthümlicher, nicht eben schöner Zug.

Wenn Herrmann, statt immer nur in stolzen Worten über alle Andersdenkenden abzusprechen, sich nur einmal entschliessen könnte, über die Tragweite und das innere Verhältniss seiner eigenen Aufstellungen sich besonnene Rechenschaft zu geben, so könnte es ihm unmöglich entgehen, wie sehr er sich fortwährend in cardinalen Widersprüchen ergeht. Er führt zwar mehrfach in ganz zutreffender Weise aus, dass die concrete Sittlichkeit nicht in blosser Verneinung der Natur bestehen dürfe, sondern diese zum Material der sittlichen Verarbeitung machen, den Zwecken des Geistes unterordnen, verklären und veredeln solle. Sehr richtig; aber wie soll denn dieses positive Verhältniss des sittlichen Geistes zur Natur möglich sein, wenn Beide einander so gänzlich fremd gegenüberstehen, dass sie von Haus aus gar nichts gemein haben, wenn sie durch eine ursprüngliche Kluft geschieden und auf keine höhere Einheit als ihren gemeinsamen Grund zurückzuführen sind? Diese so naheliegende Frage scheint Herrmann nicht überlegt zu haben; er hat es sich nicht klar gemacht, dass die Natur, um Mittel für den sittlichen Zweck des Geistes werden zu können, auf ihn hin organisirt sein, also selbst auch schon etwas Geistiges in sich schliessen muss, welches dem geistigen Subject als gegebene Anknüpfung für seine freie Selbstbestimmung dienen kann. Ganz besonders gilt dieses von der Natur am Menschen selbst. Es ist ja freilich sehr wahr, dass die Naturtriebe in ihrer unmittelbaren Regsamkeit, wie sie im natürlichen Menschen erscheinen, nicht in Harmonie, sondern in Zwiespalt mit unserer göttlich-geistigen Bestimmung stehen, dass Fleisch

und Geist wider einander gelüsten, wie Paulus sagt. Allein wenn man daraus das Urtheil entnehmen wollte, dass die menschliche Naturanlage, das Ganze seiner natürlichen Kräfte und Fähigkeiten, Triebe und Gefühle überhaupt und in jeder Hinsicht nur geist- und gottwidrig sei, so wäre das eine manichäische, pessimistische Beurtheilung des Menschen, bei welcher völlig unbegreiflich bliebe, wie denn eine so geistwidrige Natur jemals das Material unserer sittlichen Arbeit werden und durch dieselbe zu einer neuen Natur und einer höheren Welt des sittlich Guten gestaltet werden könnte; es bliebe unter jener Voraussetzung dem sittlichen Willen nur das rein negative, asketische Verhalten zur eigenen Natur wie zu der umgebenden möglich. Eine solche Consequenz will Herrmann mit Recht nicht, aber er zeigt nirgends, wie man ihr von seinem Prinzip aus entgehen könne. Ferner, wie sollen wir es unter jener Voraussetzung des schroffen Gegensatzes von Geist und Natur denkbar finden, dass ein Sittengesetz, dessen Inhalt der völlig abstracte Gedanke der unbedingten Freiheit der Persönlichkeit sein soll, jemals dazu kommen könnte, auf den Menschen bestimmend einzuwirken und wirkliche Sittlichkeit hervorzubringen? Was den Willen als Beweggrund beeinflussen soll, das muss doch einem in ihm selbst liegenden Trieb entsprechen, muss an einem natürlichen Gefühl der Werthschätzung seinen Anwalt finden. Es muss also in der menschlichen Natur selbst schon ein Keim des Sittlichen, ein unbewusst Sittliches liegen, woraus das wirklich Sittliche und bewusst Sittliche sich erheben kann. Hätte die sittliche Bildung der Menschheit auf den philosophischen Gedanken des Sittengesetzes, wie Herrmann dasselbe versteht, warten müssen, so hätte diese Bildung niemals auch nur beginnen können. Zu unserem Heile aber hat der Schöpfer schon in unsere Natur jene unscheinbaren Keime gepflanzt, welche nicht auf die Weisheit der Philosophen erst warten mussten, sondern schon im einfachen Verkehr der Menschen mit einander zur sittlichen Bildung führten: wir nennen sie Mitgefühl, Gemeingefühl, Ehrfurchts- und Pflichtgefühl, kurz jene natürlichen Gefühle, welche Mensch an Mensch in Liebe und Gehorsam binden. Es dünkt mir nicht wohlgethan,

diese vom Schöpfer selbst gelegten Fundamente aller menschlichen Gesittung darum zu verachten, weil sie zur menschlichen „Natur“ gehören und dem sittlichen Reflectiren des persönlichen Geistes noch vorausliegen. Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, dass die wirkliche Sittlichkeit unserer Gattung als natürliche Ausstattung mitgegeben sei; jene sittlichen Keime bedurften ja vielmehr der Entwickelung und Pflege durch die lange und mühsame Arbeit der Geschichte. Aber ohne die ursprüngliche sittliche Anlage wäre überhaupt keine sittliche Entwickelung möglich gewesen und hätte die Geschichte das von Haus aus gänzlich Fehlende auf keinem Wege nachträglich hinzubringen können, auch nicht durch eine göttliche Offenbarung. Und damit kommen wir auf den Punkt, auf welchem der Widerspruch zwischen Herrmann's philosophischen Prämissen und und seinen theologischen Ausführungen am grellsten zu Tage tritt.

Nachdem die ersten drei Viertel seines Buches davon gehandelt hatten, dass die sittliche Person die Lösung des Welträthsels sei, das Letzte unseres Denkens, über welches wir schlechterdings nicht hinausgehen dürfen, ohne in unsittlicher Rohheit die Unbedingtheit des Sittengesetzes zu verleugnen, und dass auch der Gottesglaube nur das Mittel zur individuellen Aneignung und Verwirklichung des Sittengesetzes sei: so beginnt mit dem Uebergang zu den theologischen Ausführungen plötzlich eine ganz andere Tonart. Wir werden jetzt durch Sätze wie die folgenden überrascht: „Die Quelle der religiösen Erkenntniss ist für uns weder unsere Sittlichkeit noch irgendwelche Metaphysik, sondern die Offenbarung. So nennen wir ein Ereigniss, in welchem wir die Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens erkannt haben“ (S. 365). Und zwar soll die Offenbarung stets, auch schon für die Offenbarungsträger selbst, ein äusseres Ereigniss sein. Woran aber wird sich ein solches als eine göttliche Offenbarung erkennen lassen? Etwa an den Wundereignissen, welche den ordentlichen Lauf der Natur unterbrechen? Mit so vieler vorsichtigen Zurückhaltung sich Herrmann über diese Frage ausspricht, so geht doch so viel aus seiner Erörterung deutlich hervor, dass er

den sinnlichen Wundern keinen besonderen Werth als Erkenntniss- und Beglaubigungsmitteln der Offenbarung zuspricht. Und darin hat er gewiss Recht. Was als göttliche Kundgebung erkannt werden soll, das muss sich im eigenen Innern des Menschen beglaubigen, indem es an die in ihm schon vorhandene innere Offenbarung, an sein Gewissen und seine gottähnliche, darum auch gottahnende Vernunft anknüpft und sich dazu verhält wie die Erfüllung zur Weissagung. Auf diese innere Gottesoffenbarung, dieses Licht im Menschen, dieses Zeugniss des Gewissens, diesen „Zug des Vaters zum Sohne", kurz, auf dieses Göttliche im Menschen haben sich alle geschichtlichen Offenbarungsmittler berufen und auch die kirchliche Apologetik hat von Anfang sich darauf gestützt. Aber gerade von dieser inneren Anknüpfung jeder äusseren Offenbarung will die Ritschl'sche Theologie nichts wissen. Herrmann insbesondere hat dafür gar keinen Raum. Denn im Menschen als Naturwesen kann er sie nicht finden und der Mensch als sittliches Vernunftwesen steht nach ihm so spröde und selbstherrlich auf sich selbst, dass kein innerer Zusammenhang, kein in seinem Wesen liegendes Band ihn mit Gott verknüpft. Kann sonach das äussere Offenbarungsereigniss, bezw. die Kunde davon, sich nicht innerlich am Menschen als göttliche Wahrheit ausweisen, was bleibt da übrig, als den Mangel des inneren Geisteszeugnisses zu ersetzen durch die Vielheit der äusseren Zeugen und Genossen desselben Glaubens? So geschieht's denn hier in der That. Da der Gläubige, sagt Herrmann, die Religion nicht direct gegen den Vorwurf, sie sei die Einbildung einer energischen Subjectivität, zu vertheidigen vermöge, so bekomme für ihn das Bestehen religiöser Gemeinschaft den unersetzlichen Werth einer Ergänzung seiner eigenen Gewissheit. Er ergreife mit brennendem Verlangen das Zeugniss der Geschichte und besonders der religiösen Ueberlieferung seiner eigenen Kirche, um sich zu vergewissern, dass er in seinem Glauben einer thatsächlichen Macht über viele Gemüther, die dadurch mit ihm verbunden werden, unterliege. Also die Vielheit der Mitglaubenden, die kirchliche Ueberlieferung und öffentliche Meinung muss den Mangel der inneren Gewissheit ersetzen.

So schlägt der hochgespannte subjective Idealismus zuletzt in sehr massiven kirchlichen Positivismus um. Die anfängliche falsche Freiheit von Gott rächt sich am Ende durch falsche Abhängkeit von Menschen. Und damit wiederholt sich auf practischem Gebiet dasselbe, was ich im ersten dieser Aufsätze als den Character der Ritschlschen Erkenntnisstheorie nachgewiesen habe: dass auf einen abstracten subjectiven Idealismus ein naiver Realismus aufgepfropft wird. Es ist aber einleuchtend, dass zwischen diesen zwei völlig heterogenen Standpunkten so wenig eine innere Einigung und dauernde Verbindung möglich ist, wie zwischen Wasser und Oel.

Auch Herrmann entschlägt sich sofort, nachdem er einmal den Boden der positiven Offenbarung betreten hat, aller erkenntniss-theoretischen Kritik mit einer Leichtigkeit, die man bei einem Verehrer Kant's nicht erwarten sollte. Besonders aufgefallen ist mir dies bei einer stark markirten Stelle seiner Schrift über „die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie". Er sagt da, den Glauben könne nur ein selbsterlebtes Ereigniss bewirken, eine Thatsache, die fest und sicher im Leben des Menschen steht, und diese Thatsache sei für Jeden von uns Jesus Christus. Nun muss ich in der That gestehen, dass es mir schlechthin unmöglich scheint, mit diesen Worten — und sie sind ausdrücklich als der Kern der ganzen Controverse bezeichnet — einen denkbaren Gedanken zu verbinden. Unser „selbsterlebtes Ereigniss" ist doch gewiss ein Vorgang innerhalb des Bewusstseins der einzelnen heute existirenden Christen; wie ist es denn möglich, damit eine geschichtliche Person, die vor 18 Jahrhunderten in Palästina lebte, nude pure zu identificiren? Oder sollte etwa der Verfasser unter jenem seltsamen „Ereigniss", welches nach seinen Worten einerseits als ein selbsterlebter, also innerlicher und gegenwärtiger Vorgang und andererseits doch zugleich als eine in Raum und Zeit ausser uns und fern von uns verlaufene Reihe von Vorgängen gedacht werden müsste, nichts weiter gemeint haben als den Gefühlseindruck, welchen die Vorstellung von der geschichtlichen Person Jesu in den heutigen Christen hervorruft? Aber

warum hat er denn eine so einfache Sache so wunderlich verzwickt ausgedrückt? Vielleicht darum, weil man bei der richtigen Ausdrucksweise zu deutlich erinnert worden wäre an die vielfachen Mittelglieder psychologischer und historischer Art, welche mitten inne liegen zwischen dem gegenwärtigen Erlebniss eines Gefühlseindrucks zufolge der Vorstellung von Jesus und der letzten Ursache dieses Gefühls in der geschichtlichen Person selbst. Diese Mittelglieder mag man ja immerhin in der erbaulichen Sprache überspringen, aber in der begrifflich genauen Redeweise, wie sie wissenschaftlichen Untersuchungen geziemt, ist denn doch solches Ignoriren aller Zwischenglieder und unmittelbare Identificiren so völlig verschiedenartiger Dinge, wie eine geschichtliche Person und ein Gefühlseindruck es sind, eine über das Maass des Erlaubten hinausgehende Naivität. Und man sage nicht, dass es sich hierbei nur um eine sachlich bedeutungslose Ungenauigkeit der Redeweise handele; es hängt vielmehr sehr viel an dieser confusen Vereinerleiung der subjectiven Bewusstseinsthatsache und ihres historischen Objects. Denn es wird dadurch die sehr bedeutsame Frage umgangen und unterdrückt, wie sich der subjective Bewusstseinsvorgang, die Gefühlserregung durch das Vorstellungsbild von Christus, verhalte zu der objectiven Realität der geschichtlichen Person selbst. Wo irgend diese Frage einmal ernsthaft gestellt ist, da kann man sich nicht mehr beruhigen bei der einfachen Identification des idealen Gehalts, welcher sich in unserem Bewusstsein mit der Vorstellung von Christus verbindet, und der geschichtlichen Wirklichkeit der Person Jesu, wie sie an sich gewesen ist. Man kann sich dann der Erwägung nicht wohl entziehen, wie verschiedenartig das Christusbild schon innerhalb des neuen Testaments, ja bei den einzelnen Evangelien gezeichnet ist, von seinen Um- und Fortbildungen in der Kirchenlehre ganz abgesehen, und wie schwer es gelingen will, aus diesen verschiedenen Bildern ein wirklich einheitliches und anschauliches Gesammtbild zu gewinnen. Dann drängt sich aber auch die Erwägung auf, dass es doch eigentlich für die Hauptsache, nämlich die Erzeugung des werthvollen Gemüthserlebnisses der jetzt lebenden Christen, nicht so sehr darauf

ankomme, welcher Grad von geschichtlicher Treue dem für jenen Zweck gebrauchten Vorstellungsbild von Christus zukomme, als vielmehr darauf, welchen Schatz von heilskräftigen Wahrheiten es in anschaulicher und fasslicher Form enthalte. Daraus aber folgt zuletzt die Einsicht, dass der unmittelbar wirksame Grund jener heilsamen Erlebnisse nichts Anderes ist, als das im Bewusstsein der Gemeinde lebendig sich fortpflanzende Ideal oder Princip oder Geistesgesetz (Röm. 8, 2) christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit, welches von der geschichtlichen Person Jesu wohl ausgegangen, aber keinesfalls mit ihr identisch ist. Zu solchen Gedankengängen, die hier nicht weiter zu verfolgen sind, führt die einfache Reflexion auf das erkenntnisstheoretische Verhältniss der subjectiven und objectiven Elemente in unserem religiösen Christusglauben. Eine solche Reflexion zerstört unfehlbar die allzu naive Meinung, als ob die „Offenbarung Gottes in Jesu" eine nach Sinn und Bedeutung unmittelbar gewisse und allgemein verständliche Thatsache sei, die man nur auszusprechen brauche, um damit sofort einen über alle Fragen und Zweifel hinaus sicheren Standpunkt aller religiösen Gewissheit zu besitzen. Eine Theologie, welche in solchen handgreiflichen Illusionen sich beruhigen zu können meint, wird sich weder für die Gewissheit des Glaubens noch für die Freiheit der Theologie sonderlich nutzbringend erweisen; letzteres darum nicht, weil sie, indem sie Alles auf ein geschichtliches Postulat stellt, die freie Untersuchung der Geschichtsthatsachen nie unbedingt gestatten kann. Wo die kirchliche Theologie mit freiem Geist und weitem Herzen betrieben wird, da kann das religiöse Gefühl und das wissenschaftliche Denken friedlich neben einander bestehen und gedeihen; die Ritschl-Herrmann'sche Theologie hingegen erstickt jenes durch ihren moralischen Rationalismus und zugleich dieses durch ihren dogmatistischen Positivismus.

III.

Während Herrmann mit dem Ikarusflug eines stolzen autonomen Idealismus beginnt, um zuletzt mit einem Salto mortale sich in einen massiven supranaturalen Offenbarungs-

glauben zu stürzen, so sucht Kaftan seine Leser zwar zu demselben Ziele, aber auf dem entgegengesetzten Weg einer empirischen, von geschichtlichen Thatsachen ausgehenden Untersuchung zu führen. Diese Methode hat jedenfalls den grossen Vorzug, dass wir statt der dortigen hochtönenden und orakelhaften Phraseologie hier eine nüchterne und geordnet fortschreitende Untersuchung bekommen, die im Einzelnen ihrer geschichtlichen Ausführungen manches Lehrreiche enthält, was auch ein auf anderem principiellem Standpunkt Stehender dankbar anerkennen kann. Aber der principielle Standpunkt Kaftan's ist kaum weniger bedenklich als der Herrmann's. Was Letzterer zu viel von Kant'schem Idealismus hat, das hat Kaftan zu wenig. Den Kern der Kant'schen Philosophie, die apriorische und unbedingte Geltung der unserem vernünftigem Wesen von Haus aus eigenthümlichen Formen und Normen des Denkens, verwirft Kaftan durchaus, auf theoretischem wie praktischem Gebiet, und geht statt dessen auf den reinen Empirismus zurück, wie er nach Hume's Vorgang von den modernen Positivisten J. St. Mill, Comte und ihren deutschen Nachfolgern verkündigt wird. Die hiergegen zu erhebenden erkenntnisstheoretischen und ethischen Bedenken sind, soviel ich sehe, bei Kaftan nicht widerlegt.

Wir müssen zunächst einen Blick auf seine Erkenntnisstheorie werfen, da dieselbe, so wenig er selbst dies zugeben will, in der That von entscheidender Bedeutung auch für seine Theorie von Moral und Religion ist. Es ist freilich nicht ganz leicht, eine klare Vorstellung von Kaftan's erkenntnisstheoretischen Ansichten zu gewinnen, da seine verschiedenen Aussagen darüber nicht übereinstimmen und manche Sätze mehr den Eindruck kühner Paradoxen als ernsthafter und wörtlich zu nehmender Behauptungen machen. Zunächst verwirft Kaftan die gewöhnliche Stellung der Aufgabe, durch Untersuchung des Erkenntnissactes das Verhältniss von Denken und Sein zu einander zu ermitteln; das sei verfehlt, urtheilt er, denn „die Welt ist entweder ganz subjectiv oder ganz objectiv, man kann nicht halbiren, die subjectiven und objectiven Momente von einander trennen und auseinander halten. Jeder Standpunkt muss für sich genommen und

durchgeführt werden, wenn er berechtigt erscheinen soll. Sobald sie mit einander vermischt werden und das Halbiren anfängt, das Aussondern des subjectiven und objectiven Antheils an der Erkenntniss, befinden wir uns in dem Zustand des grundsätzlichen Wirrwarrs" („Die Wahrheit der christl. Religion", S. 470). Diese Sätze werden dann sofort durch ein Beispiel illustrirt, welches gerade auf das Gegentheil des Gesagten hinauskommt: „Das Licht im Auge und der Schall im Ohr sind nicht minder objectiv als die Aetherschwingungen und Schallwellen ausserhalb der Organe, welche durch diese die betreffenden Empfindungen in der bewussten Seele hervorrufen". Hier wird ja offenbar zwischen dem, was in unserem Bewusstsein vorgeht (Licht- und Schallempfindung), und der entsprechenden äusseren Ursache, also dem transsubjectiven oder objectiven Sein bestimmt unterschieden, es wird die Halbirung zwischen dem subjectiven und objectiven Antheil an der Erkenntniss, nämlich dem organisch bedingten Empfindungszustand und der physikalischen Ursache seiner Erregung, factisch vollzogen. Und daran wird natürlich gar nichts geändert dadurch, dass auch auf die Empfindung, sofern sie ein wirklicher Zustand in uns ist, die Bezeichnung „objectiv" angewandt wird; diese missbräuchliche Verwendung des Terminus „objectiv" soll dazu dienen, die Unterscheidung zwischen dem Subjectiven (im Bewusstsein Vorgehenden) und Objectiven (ausser dem Bewusstsein Vorgehenden) im selben Athemzug, während sie vollzogen wird, doch zu verleugnen — in der That „ein Zustand des grundsätzlichen Wirrwarrs!" Wenn es ferner an einer späteren Stelle des genannten Buches heisst, die Welt der Erfahrung mit ihren einheitlichen Dingen und wirkenden Ursachen sei „zu einem guten Theil ein Product des Intellects, der im Dienste des Willens arbeitet" (a. a. O. S. 477), so wird damit offenbar zwischen dem Theil an unserer Erfahrungswelt, welcher von unserem Intellect producirt ist, und dem nicht von ihm Producirten, also objectiv Gegebenen und transsubjectiv Begründeten, unterschieden. Dann aber durfte auch die Frage, wie sich das subjective und objective Element unserer Erkenntniss zu einander verhalten, nicht zurückgewiesen und als unberechtigt, gar als

„Wirrwarr" verworfen werden. Der letztere ist doch wohl nur auf Kaftan's Seite, wenn er trotz der factischen Unterscheidung des Selbstproducirten und Nichtselbstproducirten, des Subjectiven und Objectiven an der Welt unserer Erfahrung doch die Behauptung aufstellt, der Gesichtseindruck sei das Ding selbst und Eigenschaften nennen wir, was mit den anderen Sinnen aufgefasst werde (S. 300). Dürfen wir diesen Satz wirklich für Ernst nehmen? Sollte wirklich mein Gesichtseindruck z. B. von meinem Haus das Ding selbst sein? Dann würde ja nothwendig mein Haus jedesmal aufhören zu existiren, sobald beim Weggehen mein Gesichtseindruck desselben aufhört, und es bliebe mir dann nur allemal der Trost, dass es nach Verfluss weniger Stunden plötzlich wieder aus dem Nichts in's Dasein treten würde. Das möchte mir nun zwar hinsichtlich meines Hauses schon genügen, wenn sich nur nicht in demselben auch mein Weib und meine Kinder befinden würden; sollte ich auch von diesen befürchten müssen, dass sie jedesmal verduften, wenn mein Gesichtseindruck von ihnen sistirt ist, so wäre mir das doch ein recht unbehaglicher Gedanke; ebenso könnte ich es von meinen Freunden gar nicht schön finden, wenn sie mir jedesmal nur für so lange, als ich gerade in ihrem Gesichtsfeld mich befinde, die Existenz zugestehen wollten. — Zum Glück ist ja allerdings selbst unter den enragirtesten Phänomenalisten Keiner so hartherzig, um sich praktisch zum Solipsismus zu bekennen. Aber darum bleibt dieser doch immer die logische Consequenz einer Theorie, welche das Erkennen auf subjective Bewusstseinserscheinungen beschränkt und die Dinge selbst in diesen aufgehen lässt; höchstens könnte dabei die reale Existenz der transsubjectiven Welt als eine problematische Möglichkeit dahingestellt gelassen werden, wie das bekanntlich von J. St. Mill geschieht. Aber zu einem Wissen von realen Objecten ist in der That nicht zu gelangen, wenn man die einzige dahin aus dem subjectiven Bewusstsein hinüberführende Brücke abbricht: die transsubjective Geltung des Causalitätsbegriffs.

Auch diesen will Kaftan ganz im Einklang mit Hume und den neueren Positivisten als blosses Zeichen gelten lassen,

dass auf etwas Vorhergegangenes etwas Anderes nachfolgen werde (a. a. O. S. 305), als Mittel also der Verknüpfung zeitlich auf einander folgender Bewusstseinserscheinungen. Wäre das richtig, so hätte Kant seine Kritik der reinen Vernunft ungeschrieben lassen können, in welcher er eben gegen Hume's Skepsis die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Gedankens von ursächlichem Zusammenhang zu erweisen suchte. Und was sollte unter Voraussetzung der nur subjectiven, phänomenalen Bedeutung des Causalitätsbegriffs aus den Naturwissenschaften werden, z. B. aus der Astronomie, welche aus den Wirkungen der Himmelskörper auf einander und auf unser Auge Schlüsse zieht auf die Beschaffenheit der wirkenden Ursachen und so die Grösse, Dichtigkeit, Schwere, Stoffzusammensetzung, Geschwindigkeit und die wechselseitigen Entfernungen der Himmelskörper zu ermitteln weiss? Alle diese und ähnlichen schönen Erkenntnisse stehen und fallen mit der Voraussetzung, dass zwischen den im Raum substantiell existirenden Körpern nothwendige Zusammenhänge wechselseitigen Wirkens bestehen, welche etwas ganz Anderes sind als zeitliche Succession von Bewusstseinserscheinungen. Uebrigens scheint auch Kaftan selbst gefühlt zu haben, dass die Gleichstellung der Causalität mit zeitlicher Succession nicht streng durchführbar sei; denn er gibt doch zu, dass der Mensch seiner eigenen Causalität im Wirken seines Willens auf Objecte bewusst werde. Bedeutet auch nur in diesem einen Fall die Causalität den inneren und nothwendigen Zusammenhang des Hervorgebrachtwerdens der Wirkung durch die Ursache, so ist nicht abzusehen, mit welchem Recht man denselben Begriff in anderen Fällen ganz anders fassen dürfte.

Fragen wir nun nach den Gründen, warum Kaftan sich gegen die Anerkennung einer apriorischen, im Wesen der Vernunft begründeten, von Erfahrung unabhängigen und eben darum unbedingten Geltung der Denkformen sträubt, so wird der erste und entscheidende Grund ohne Zweifel in dem Wunsche zu suchen sein, durch Beseitigung der causalen Gesetzmässigkeit des Naturlaufs für die religiöse Weltansicht freie Bahn zu schaffen. Das geht unzweideutig hervor aus

der folgenden sehr charakteristischen Stelle (a. a. O. S. 559). „Wer von „Gesetzen" im Sinn der Wissenschaft redet, muss sie als ausnahmslos gelten lassen, weil die Rede sonst ihren Sinn verliert". Aber der Glaube „will an seinem Theil nun einmal von diesen Gesetzen überhaupt nichts wissen, sondern in Allem die unmittelbare Fügung und Anordnung des göttlichen Willens erkennen". Hieraus scheint nun unvermeidlich der Schluss sich zu ergeben, dass der Glaube, der überall keine Gesetze, sondern nur unmittelbare freie Willensverfügung Gottes sehen will, mit der Wissenschaft, die von ausnahmslosen Gesetzen redet, in unversöhnlichem Zwiespalt sich befinde. Einen solchen aber mag der moderne Apologet doch nicht mehr gern auf sich nehmen. Also wird wenige Zeilen nachher gesagt: „Anstatt sich zu widersprechen, sind beide, die moderne Wissenschaft und der christliche Glaube die einander entsprechenden und sich gegenseitig fordernden Elemente der christlich-protestantischen Kultur". Sehr schön! aber denkbar wird dieses schöne Einvernehmen Beider doch nur dann sein, wenn entweder die Wissenschaft auf ihre Rede von ausnahmslosen Gesetzen, damit aber auf sich selbst verzichtet; oder aber der Glaube sich belehren lässt darüber, dass es eben darum, „weil Alles in gleicher Weise von Gott kommt" (S. 561), keiner unmittelbaren und gesetzlosen Einwirkungen Gottes im „Wunder" bedürfe. Kaftan jedoch will weder das Eine noch das Andere. Er will die Wissenschaft nicht aufheben, da sie doch auch, wie er treffend bemerkt, zur protestantischen Cultur gehört. Er will aber auch auf das Wunder, des Glaubens liebstes Kind, nicht verzichten. Somit erklärt er kurzweg: „Die Naturgesetze sind nichts Wirkliches, wie kann ich denn behaupten, dass es Ausnahmen davon gibt?" (S. 560.) Das heisst nun zwar, den Knoten mit dem Schwert zerhauen, aber eine verständliche Lösung, ja auch nur eine geordnete Untersuchung des Problems, wie sich religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung zu einander verhalten, wird Niemand in solcherlei Reden entdecken können. Eben diese Absicht, das unbequeme Problem sich möglichst vom Leibe zu halten, ist ohne Zweifel das Hauptmotiv der skeptischen Tendenzen

von Kaftan's Erkenntnisstheorie, insbesondere seiner Verneinung einer objectiven Causalität.

Dazu kommt aber noch als theoretischer Grund eine doppelte Confusion hinzu. Zunächst die Nichtunterscheidung zwischen der allgemeinen und nothwendigen Form der causalen Verknüpfung und dem wechselnden und bedingten Inhalt derselben, der uns natürlich aus der Erfahrung allein gegeben sein kann. Was ich jedesmal für die Wirkung einer bestimmten Ursache oder für die Ursache einer bestimmten Wirkung halten solle, kann ich nur aus Erfahrung wissen; aber dass ich überhaupt zu einer bestimmten Wirkung eine bestimmte Ursache und umgekehrt hinzudenken müsse, das weiss ich nicht aus Erfahrung, sondern das ist die alles Erfahrungswissen erst ermöglichende Voraussetzung, die ich nur aus mir selbst, aus einer Nöthigung meiner Vernunft entnehme. — Zum Anderen scheint Kaftan nicht zu unterscheiden zwischen den alles unser Denken von Haus aus unbewusst beherrschenden Gesetzen an sich und den durch bewusste Reflexion auf unser Denken erst erkannten und formulirten logischen Regeln. Diese Verwechslung liegt ohne Zweifel der folgenden Bemerkung zu Grunde: „Das Wissen hängt in seinem ursprünglichen Zustandekommen keinesfalls von der Logik ab. Es ist entstanden und entsteht fortwährend unter der oft erwähnten praktischen Nöthigung (des zweckmässigen Handelns) aus der Erfahrung und auf Grund derselben. Ebenso hat es, wenn kein kunstmässiges und wissenschaftlich vervollkommnetes, so doch ein Wissen von ziemlichem Umfang längst gegeben, ehe überhaupt an eine Logik gedacht worden ist. Beides beweist, dass das oberste, eigentlich entscheidende Kriterium der Wahrheit von der Logik vollkommen unabhängig ist, nicht blos Anfangs, als es noch keine Logik gab, sondern bleibend und für immer. Und dieses entscheidende Kriterium ist nichts Anderes als der Zwang der Thatsachen, mithin etwas, worüber die Erfahrung und diese allein entscheidet“ (a. a. O. S. 363). In diesen Sätzen scheint mir eine selbstverständliche Wahrheit mit einem grossen Irrthum seltsam verknüpft zu sein: die Wahrheit, dass die Menschen schon längst zu denken gewohnt

waren, ehe Aristoteles in seiner Logik die Gesetze des Denkens in wissenschaftlichen Formeln fixirt hat; der Irrthum, dass es ursprüngliche, dem Erfahrungswissen als sein Möglichkeitsgrund vorauszusetzende Gesetze des Denkens überhaupt nicht gebe, sondern dass alles menschliche Wissen ohne solche unserem Geiste einwohnende Normen sich ausschliesslich unter dem Druck äusserer Thatsachen und praktischer Bedürfnisse gestaltet habe und fortwährend gestalte. Aber wie sollten denn die Menschen mit einander und von einander Erfahrung machen können, ohne sich durch die Sprache gegenseitig zu verständigen? Und wie könnten sie sich durch die Sprache jemals verständigt haben, wenn dieselbe nicht das Product eines unbewussten logischen Denkens wäre, welches eben darum, weil es apriori von allgemeingiltigen Gesetzen bestimmt ist, bei Allen den gleichartigen sprachlichen Ausdruck und das gleichmässige Verständniss der ausgedrückten Gedanken ermöglichte? Dass die menschliche Sprache ein ebenso wundervolles Product eines aller Reflexion vorausgehenden, logischen Denkens, wie die Mechanik der Himmelskörper ein wundervolles Product eines mathematischen Denkens ist, das sind nun einmal zwei Thatsachen, die kein Empirist umstossen kann. Wer sie aber durchdenkt, der wird nicht umhinkönnen zuzugestehen, dass mathematische Gesetze objective Geltung in der Welt hatten, längst ehe das erste Menschenkind die ersten Zahlen dachte, und dass ebenso logische Gesetze objective Geltung in der Welt hatten und die Bildung der menschlichen Sprache, mithin aller Geselligkeit und geselligen Erfahrung ermöglichten, längst ehe ein Denker darauf verfiel, auf die Gesetze des Denkens und Sprechens zu reflectiren und Formeln dafür zu formuliren. Letzteres setzt freilich die langen und vielseitigen Erfahrungen des durch die Sprache vermittelten gemeinsamen Gedankenaustausches der Menschen voraus. Aber zu diesem Gedankenaustausch hätte es nie kommen können, wenn die Menschen nicht von Haus aus in ihrem Wesen die Anlage zum vernünftigen, d. h. durch allgemeingiltige Gesetze normirten Denken gehabt hätten.

Ganz analog, wie mit den Gesetzen der theoretischen Er-

kenntniss, verhält es sich ferner mit denen des praktischen Wollens und Handelns. Auch hierin bleibt Kaftan seinem empiristischen Princip getreu und weicht damit weit ab von den Ausführungen seines Freundes Herrmann. Hatte dieser das Sittengesetz aus der Selbstgesetzgebung des persönlichen Geistes, seinem Bewusstsein unbedingter Freiheit und übernatürlicher Würde abgeleitet, so betont Kaftan diesem abstracten Idealismus gegenüber mit vollem Recht, dass es ein derartiges ursprüngliches Bewusstsein des persönlichen Geistes gar nicht gebe, dass der Entstehungsort des Sittengesetzes nicht im einzelnen Menschen, in seinem isolirten Fürsichsein- und Selbstseinwollen zu suchen sei, sondern in der geselligen Verbindung der Menschen, und dass sittliche Ideale und Gesetze nur entstehen aus den im geschichtlichen Zusammenleben der Menschen sich bildenden gemeinsamen Tendenzen derselben. Diese Sätze halte ich für ganz richtig, für ebenso unbestreitbar, wie es auch nach dem vorhin Bemerkten unbestreitbar ist, dass eine Aufstellung logischer Gesetze erst möglich war auf Grund der Erfahrungen der Menschen im sprachlichen Gedankenaustausch, oder dass ästhetische Ideale erst sich bilden konnten auf Grund gemeinsamer Erfahrung in künstlerischer Thätigkeit. Allein wie ich oben hinzufügte, dass der sprachliche Gedankenaustausch selbst nicht möglich gewesen wäre ohne zu Grunde liegende logische Anlage, ohne einwohnende (angeborene) Normen des denkenden Menschengeistes, ebenso muss ich nun auch hinzufügen, dass gemeinsame sittliche Tendenzen und Erfahrungen der menschlichen Gesellschaft nicht möglich gewesen wären ohne zu Grunde liegende sittliche Anlage, ohne einwohnende (angeborene) Normen des fühlenden und wollenden Menschengeistes. Davon aber will Kaftan nichts wissen; er erklärt die Annahme einer sittlichen Anlage des Menschen öfters für einen „Mythus“ („das Wesen der christl. Religion“, S. 63; „Die Wahrheit der chr. R.“, S. 519, 521); man müsse sich, meint er, bei dieser Annahme in Widersprüche verwickeln, da, was von Natur uns angeboren, auch Natur von Art sei, während das Sittliche sich aus natürlicher Nöthigung im geschichtlichen Leben der Menschheit entwickle. Hierzu möchte ich die Frage stellen,

ob denn wirklich Natur und Geschichte einen so ausschliessenden Gegensatz bilden, dass sich die einen Erscheinungen nur aus der einen und die anderen nur aus der anderen erklären liessen? Ist denn nicht die Natur, die ausser- und besonders die innermenschliche Natur, der nährende Mutterboden, in welchem alle geschichtliche Entwicklung ihre Wurzeln und Keime hat? Wenn Kaftan und seine Freunde dies verneinen, so scheint sich mir darin nur jener schon oben characterisirte abstracte Dualismus von Natur und Geist zu verrathen, welcher sie ebenso hindert, die in der vernünftigen Natur des Menschen angelegten vorsittlichen Keime und Normen aller sittlichen Entwicklung anzuerkennen, wie die in der Sprachbildung sich wirksam erweisenden Gesetze einer unbewussten Logik. Dass übrigens die Annahme einer solchen ursprünglichen Ausrüstung des menschlichen Geistes in einem gewissen Zusammenhang mit der Logosidee stehe, wie in der zweiten der eben citirten Stellen gesagt wird, kann ich wohl gelten lassen und zugleich daraus den Schluss ziehen, dass in der Logosidee doch wohl mehr Wahrheit stecken dürfte, als die Ritschl'sche Theologie zugeben will.

Wie kann es nun aber ohne Voraussetzung einer sittlichen Anlage doch zu einem sittlichen Bewusstsein der Menschen kommen? Bei Beantwortung dieser Frage hat Kaftan vor allem sich bemüht, seine Stellung gegen unliebsame Nachbarschaft vorsichtig zu verclausuliren. Er bemerkt („Wesen d. chr. R." S. 175 ff., „Wahrht d. chr. R." S. 519 ff.), dass die Systeme, welche den selbstgewissen Character und die unmittelbar überzeugende Kraft des Gewissens bestreiten, das sittliche Leben irgendwie in utilitaristischem Sinn auflösen und auf die Factoren des natürlichen Lebens zurückführen, sich nicht im Einklang mit der geschichtlich gegebenen Wirklichkeit befinden und daher falsch seien. Nur dürfe man den Utilitarismus nicht widerlegen wollen durch den Mythus von der sittlichen Anlage des Menschen, weil dabei die geschichtliche Bedingtheit des Inhalts der sittlichen Ideale nicht zu verstehen wäre. Man habe vielmehr davon auszugehen, dass im Zusammenleben der Menschen sich auf rein natürlichem Wege zunächst die Werthschätzung gewisser

gemeinsamer Güter ergebe, welche die Sicherheit und den Werth ihres Lebens erhöhen, an deren Erhaltung also auch die Einzelnen interessirt seien. Davon lösen sich dann primitive sittliche Gebote ab, welche dem einzelnen Glied der Gesellschaft durch Erziehung und unter Androhung von Strafe eingeprägt werden. An diesen entwickle sich das Gefühl des Sollens, das Bewusstsein einer Verpflichtung, die von der eigenen Lust und Unlust unabhängig sei. Die indirecte Beziehung der sittlichen Forderung zum Genuss der Güter lasse Raum für das sittliche Gebot, das um sein selbst willen gelten wolle, und durch dessen Aneignung das Gewissen entstehe. Darin wurzele das Sollen im Unterschied vom Mögen, wie von allen Maximen der Klugheit.

Es ist gewiss anzuerkennen, dass Kaftan das Niveau der utilitaristischen Moral überschreiten will; die Frage ist nur, ob ihm dies gelinge und von seinem empiristischen Boden aus überhaupt gelingen könne? Und diese Frage muss ich verneinen. Die von ihm gegebene Ableitung des Pflichtbewusstseins unterscheidet sich in nichts von derjenigen, welche die Hauptvertreter des Utilitarismus, z. B. die beiden Mill, gegeben haben. Auch diese Empiristen sind ja nicht so unbesonnen, dass sie das Sittliche dem für jeden Einzelnen in jedem Fall unmittelbar Nützlichen gleichstellen würden; es besteht vielmehr auch nach ihnen in der Förderung der gemeinsamen Interessen der Gesellschaft: diese, so lehren sie, stelle an ihre Glieder die Forderung, dem Interesse der Gesammtheit (Mehrheit) entsprechend zu handeln, und suche Jedem diese Forderung durch Erziehung und durch die mancherlei Motive der Bestrafung und Belohnung in der Weise einzuprägen, dass er sich an Unterordnung unter das gemeinsame Interesse gewöhne, nicht trotz, sondern gerade vermöge seiner Selbstliebe, die eben in dieser Unterordnung ihr rechtverstandenes Interesse erkenne. Auf eben dieselbe Theorie, die man allgemein als „Utilitarismus“ zu bezeichnen pflegt, kommt auch Kaftan's Ableitung des sittlichen Bewusstseins heraus. Nun ist aber klar, dass hierbei von einem „Bewusstsein der Verpflichtung, die von der eigenen Lust und Unlust unabhängig ist“, nicht wohl die Rede sein kann. Der

von Kaftan betonte Umstand, dass die Pflichtforderung nicht in directer, sondern nur in indirecter Beziehung zum Genuss der Güter stehe, kann gar nichts ändern an der wesentlichen Grundanschauung, dass die sittlichen Forderungen nur durch die Motive der Selbstliebe: Hoffnung auf den Genuss der geselligen Güter und Furcht vor den angedrohten geselligen Uebeln (Strafen) wirksam werden. Und an welches andere Motiv könnten sie denn auch anknüpfen, wenn es ja ex hypothesi eine sittliche Anlage nicht giebt? Fatal bleibt aber für diese Theorie immer der einleuchtende Einwurf, dass die Pflichtforderung, wenn sie auf Motiven der Selbstliebe beruhen würde, auch genau nur insoweit auf motivirende Kraft rechnen könnte, als die Motive der Selbstliebe mit der Forderung zusammengehen; in allen den Fällen aber, wo die Pflicht ein Opfer der Selbstliebe fordert — und eben in solchen Fällen tritt ihre specifisch sittliche Art in's klarste Licht — könnte ihre Forderung, weil im Widerspruch mit dem obersten Princip des Handelns stehend, als unbegründet abgelehnt werden, wie dies auch von den consequenten Utilitariern offen zugestanden wird.

Die Klippe, an welcher die empiristische utilitarische Moraltheorie in jeder ihrer Wendungen immer nothwendig scheitert, ist ihre Unfähigkeit, die dem sittlichen Bewusstsein eigenthümliche Form der Unbedingtheit der sittlichen Forderungen und Urtheile zu verstehen; sie muss dieselbe entweder als unerklärliches und dann stets dem Zweifel ausgesetztes Räthsel stehen lassen, oder sie wird dieselbe in einer Weise zu erklären suchen, welche einer Leugnung der wirklichen Thatsache gleichkommt. Dagegen ist zuzugeben, dass jene Theorie vor dem abstracten Idealismus insofern im Vortheil ist, als sie den Inhalt der sittlichen Gesetze und Ideale nach seiner Bedingtheit durch die geschichtlichen Erfahrungen und wechselnden Bedürfnisse der Gesellschaft besser zu verstehen vermag. Es verhält sich hiermit genau analog dem, was oben (S. 350) vom theoretischen Erkenntnissprincip gesagt wurde. Was für Recht oder Unrecht zu halten sei, das lernen die Menschen, Völker wie Individuen, allerdings durch die gemeinsamen Erfahrungen und Ueber-

lieferungen der Generationen; aber dass der Mensch überhaupt einen derartigen Unterschied denken müsse, der mit Angenehm oder Unangenehm, Nützlich oder Schädlich, Schön oder Hässlich gar nicht identisch, sondern einzigartig ist, und dass er überhaupt dem Recht (gleichviel worin dessen Inhalt jedesmal gesetzt werde) vor dem Unrecht unbedingt den Vorzug geben solle, das hätten die Menschen nie aus der Erfahrung lernen können und könnte dem Individuum nie durch Ueberlieferung mitgetheilt oder durch Erziehung eingeprägt werden, wenn nicht von Haus aus im Wesen des Menschen ein überselbstisches Gefühl angelegt wäre, das Gefühl der Gebundenheit des eigenen Willens an Andere, worauf alle Anerkennung sittlicher Gesetze und Ordnungen beruht. Wie aber erklärt sich dieses Gefühl? Was ist es eigentlich, das den Einzelwillen im Pflichtbewusstsein bindet? Aus ihm selbst kann die verpflichtende Macht nicht erklärt werden, weil er sich ihr untergeordnet, zum Gehorsam verpflichtet fühlt, Niemand aber sich selbst Gehorsam schuldet oder leistet. In den vielen Anderen aber kann sie im Grunde ebensowenig liegen, weil diese zwar einen äusserlich unterwerfenden Zwang auf den Einzelnen ausüben, niemals aber die innere Anerkennung ihres Rechts auf Gehorsam Jemandem aufzwingen könnten, am wenigsten eines unbedingten Rechts, da ja aus der blossen Vielheit von lauter bedingten Willen niemals etwas Unbedingtes hervorgehen kann. Wenn also das unbedingt bindende Pflichtgefühl weder in meinem eigenen noch in der Anderen Willen begründet ist, worin dann? Das ist das cardinale Problem der Ethik, an dessen Lösung die Philosophen, Idealisten wie Empiristen, sich die Köpfe zu zerbrechen pflegen, während die religiöse Menschheit seine Lösung längst, ja von Anfang vorweggenommen hat: das lösende Wort des Räthsels heisst ihr weder Persönlichkeit (nach Kant und Herrmann) noch Gesellschaft (nach Mill und Kaftan), sondern Gott; in Gottes Willen erkennt sie die heilige Allmacht, welche die menschlichen Willen an einander in Gehorsam und Liebe bindet; darum gilt ihr alle gesellschaftliche Ordnung und Obrigkeit als Ausfluss der übermensch-

lichen Autorität, als göttliche Ordnung, und gilt ihr alles Pflicht- und Schuldbewusstsein der Individuen, diese Stimme des Gewissens, als Stimme Gottes. Ich weiss recht wohl, dass diese Meinung in der heutigen „wissenschaftlichen" Welt nicht mehr als coursfähige Münze gilt; ich bin aber gleichwohl so frei, alles Ernstes zu behaupten, dass auf die Cardinalfrage der Ethik nach dem Grund des Pflichtgefühls noch nie und nirgends eine andere Antwort gegeben worden ist, die auch nur annähernd so vernünftig wäre, wie die, nach welcher in dem sittlichen Gebundensein menschlicher Willen an einander sich jener allgemeine Wille offenbart, welcher als gemeinsamer Grund aller Einzelwillen zugleich die alle verbindende und beherrschende Macht ist, das heisst der Wille Gottes, der über Allen und durch Alle und in Allen ist. — Ich bemerke übrigens noch, dass auch Kaftan einmal („Wesen d. chr. R." S. 178) die volksthümliche Erklärung, dass das Gewissen die Stimme Gottes im Menschen ist, als treffend anerkennt; ich kann jedoch nicht verhehlen, dass mir diese Aeusserung mitten im Zusammenhang der empiristisch-utilitarischen Ableitung des sittlichen Bewusstseins den Eindruck eines erratischen Blocks macht, der, aus fernabliegenden Höhen und Zeiten stammend, mitten im Flachland als seltsamer Fremdling sich ausnimmt.

Würde Kaftan mit dem bei ihm gänzlich unvermittelten Satz, dass das Gewissen die Stimme Gottes sei, wirklich Ernst machen, so müsste sich, wie mir scheint, seine Theorie von der Religion und ihrem Verhältniss zur Sittlichkeit sehr viel anders gestalten, als es jetzt von seiner empiristischen Grundlage aus der Fall ist. Die Religion, so führt er an verschiedenen Stellen aus, stamme aus natürlichen, nicht aus sittlichen Werthurtheilen, aus dem Verlangen nach Leben und Gütern, nicht nach vollkommenem Leben oder sittlichen Idealen. Ihr Motiv sei die Noth des Menschen, wenn derselbe mit seinem Anspruch auf Leben und der Bemühung, denselben zu befriedigen, auf eine Grenze seines Könnens stosse und diese Schranke durch die Hilfe der Gottheit zu überwinden trachte. Die in der Religion erstrebten Güter seien zwar in den verschiedenen Religionen von verschiedener Art:

innerweltliche und überweltliche, natürliche und sittliche (d. h. sociale, welche bestimmte Pflichten zum Correlat haben); immer aber bleibe es dabei, dass die natürliche Werthschätzung, das Streben nach Gütern, das Verlangen nach Leben für die Religion maassgebend sei, auch da, wo es sittliche Güter seien, deren Erhaltung und Genuss in der Religion erstrebt werde. Aus diesem Grunde bestreitet Kaftan auch die Ritschl-Herrmann'sche Theorie, dass die Religion der Selbstbehauptung des sittlichen Geistes gegen die Hemmungen der Welt diene; hiergegen bilde schon das eine gewichtige Instanz, dass das eine Glied des Contrastes, nämlich das Bewusstsein von einer specifischen Würde des Menschen, auf manchen untergeordneten Stufen vollkommen fehle, ohne dass man doch diesen alle Religion absprechen dürfte (eine gewiss richtige Bemerkung); sodann aber würde hiernach die Religion darin bestehen, den in der Welt erfahrenen Widerspruch aufzulösen oder dem Leben in der Welt zur rechten Harmonie zu verhelfen. Das aber treffe gerade nicht zu. Denn die Religion sei in dem vollendet, für welchen die Welt mit ihren Gütern nicht mehr existire, dessen Seele ganz in Gott lebe, eine positive Rückbeziehung aus dem Leben in Gott auf das Leben in der Welt liege an und für sich gerade nicht im Wesen der Religion. Das gelte auch noch für das Christenthum; obgleich in diesem die Verbindung von Religion und Sittlichkeit gegeben sei, so sei doch der Kern der christlichen Religion nicht das neue Verhältniss zur Welt, sondern das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele („Wesen d. chr. R." S. 85 f.).

Diese letztere Wendung zur transcendent-mystischen Fassung des Kerns der Religion ist nun jedenfalls eine Eigenthümlichkeit Kaftan's im Unterschied von der ganzen übrigen Schule, in deren Gedankenkreis sie, wie Ritschl selbst bemerkt hat, nicht passt. Wir werden darauf nachher zurückkommen. Zunächst bleiben wir bei dem Allgemeinen stehen, dass die Religion dem natürlichen Glückseligkeitstrieb des Menschen entspringe und diesen durch göttliche Macht zu befriedigen suche; dass hingegen das Streben nach vollkommenem Leben oder nach sittlichen Idealen zu ihrem Wesen

an und für sich nicht gehöre, wenngleich es in den höheren Religionen, zumeist im Christenthum, als eine Bedingung für die Erreichung der erstrebten religiösen Güter mit in Betracht komme. Hierbei ist das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit noch äusserlicher gefasst, als bei Ritschl und Herrmann, besonders aber ist die Ordnung im Verhältniss beider Glieder umgekehrt gegen dort gedacht. Bei jenen steht das Sittliche obenan, als der unbedingte Selbstzweck, und die Religion kommt hinzu, als das durch die menschliche Schwachheit nöthig werdende Hilfsmittel desselben. Bei Kaftan hingegen ist die Religion als Befriedigung des Lebens- und Glückseligkeitstriebs der letzte Zweck, und die Sittlichkeit ist demselben als Bedingung und Mittel seiner Erreichung untergeordnet. Welche von beiden Fassungen nun die richtigere oder weniger unrichtige sei, diese Frage mag die Ritschl'sche Schule unter sich ausmachen; für uns Andere hat dieselbe darum kein Interesse, weil wir die Grundvoraussetzung, mit welcher jene Alternative steht und fällt, für verfehlt halten, nämlich das äusserliche, nicht im beiderseitigen Wesen selbst begründete Verhältniss von Religion und Sittlichkeit. Und dies wieder ist die natürliche Folge des der ganzen Schule gemeinsamen Grundfehlers, der Leugnung eines ursprünglich Göttlichen im Menschenwesen. Wer im Einklang mit der gesammten Schrift und Kirchenlehre der Ueberzeugung ist, dass wir in Gewissen und Vernunft ein uns in's Herz geschriebenes Gottesgesetz und ein vom göttlichen Logos erleuchtetes inneres Licht besitzen (Röm. 2, 14. Matth. 6, 23. Joh. 1, 4. 9), für den ist es einfach selbstverständlich, dass die Sittlichkeit sowohl ihren letzten Grund als auch ihr höchstes Ziel in der Religion hat; ihren Grund, sofern alle sittlichen Gesetze und Pflichten nur die nach Raum und Zeit mannichfach bedingten Ausdrucksformen der einen heiligen Weltordnung Gottes sind; ihr Ziel aber, sofern alle sittliche Entwicklung hinstrebt auf die Verwirklichung des absoluten Ideales gottähnlicher Vollkommenheit der mit Gott und durch Gott mit einander verbundenen Menschen.

Diese Ueberzeugung findet auch in der Religionsgeschichte ihre Bestätigung. Wo irgend neue sittliche Ideale auftauchten,

da waren sie immer religiös begründet und mussten es sein, weil sie eben insoweit, als sie über das Gegebene hinausragten, nur aus dem eigenen Gewissen, aus der spontanen idealbildenden Vernunft ihrer Träger, d. h. aber aus der dem Menschengeist einwohnenden Offenbarung des Gottesgeistes hervorgingen. Hinwiederum alle Religionen, die im geschichtlichen Leben der Völker herrschten, haben auch sittliche Ideale erzeugt und erhalten, weil die Gottheit, an welche die Völker glaubten, nie bloss Naturmacht und Ursache natürlicher Güter war, sondern immer wesentlich Vertreter und Verwirklicher, Grund und Ziel, Princip und Ideal des sittlichen Gemeingeistes des betreffenden Kreises. Es entspricht auch dem geschichtlichen Thatbestand nicht, wenn man sagt, dass sittliche Ordnungen und Gesetze, nachdem sie religionslos entstanden seien, nachträglich unter den Schutz der Gottheit gestellt worden seien; sondern immer wird schon ihr Ursprung auf die Offenbarung der Gottheit zurückgeführt und mit der Stiftung der volksthümlichen Heiligthümer und Culte in Verbindung gebracht — ein deutliches Zeugniss dafür, dass sie im religiösen Volksbewusstsein ihren fruchtbaren Mutterboden gehabt haben. Ueberall in dem aufsteigenden Entwicklungsgang der Geschichte bildet die wesentliche und wurzelhafte Einheit von Religion und Sittlichkeit die Regel, ihre Scheidung und Entzweiung aber die Ausnahme. Und die Ausnahmen erklären sich überall daraus, dass mit dem Zerfall des Gemeingeistes auch die sittliche Seite der Gottesidee, nach welcher sie das ideale Princip des Gemeinwesens ist, zurücktrat hinter ihrer natürlich-mythologischen Seite, was zur Folge hatte, dass die Gottheit nur noch als Einzel wille nach dem Bilde des selbstischen Menschenwillens vorgestellt und demgemäss mit sittlich bedeutungslosen und unsittlichen Bräuchen verehrt wurde. Hierfür kann ich mich auf Kaftan selbst berufen, der die Erscheinungen des Aberglaubens und Fanatismus ganz zutreffend so erklärt: „Da ist es zum Princip geworden, in Gott einen Privatwillen, welcher durch Beförderung besonderer religiöser Zwecke befriedigt wird, seinem allgemeinen, auf sittliche Zwecke gerichteten Willen überzuordnen“ (Wesen d. chr. R. S. 160).

Wenn aber das erst in der fanatischen Entartung der Religion „zum Princip geworden" ist, folgt dann nicht, dass es nicht zum Wesen der Religion an und für sich gehöre, dass also in der normalen Religion der göttliche Wille der allgemeine, auf die sittlichen Zwecke des Gemeinwesens gerichtete und dessen sittliche Lebensordnung tragende Grund ist? Dann wird aber der Satz nicht mehr gelten können: „dass die Forderungen der Religion im natürlichen Willen ihre Anknüpfungspunkte haben, die sittlichen Ideale dagegen sich gegen diesen gleichgiltig verhalten" (a. a. O. 150). Sondern es wird vielmehr zu sagen sein, dass die Forderungen der Religion wesentlich gerade auf die sittlichen Ideale gehen und die Würde der Religion gerade darin besteht, dass sie der tragende Grund und die treibende Kraft der sittlichen Idealbildung ist.

Nur eine solche Zweiheit, welche die Einheit schon als Grund und Band ihres Gegensatzes in sich trägt, vermag auch zur wirklichen Einheit zusammenzugehen. Wären also Religion und Sittlichkeit von Haus aus so ganz verschiedenartige und gegen einander gleichgiltige Erscheinungen, wie Kaftan meint, so könnten sie auch im Christenthum nie zur vollen Einheit verbunden werden. Kaftan zwar behauptet diess und setzt eben darin den unterscheidenden Werth des Christenthums, dass in dem durch die Offenbarung Gottes in Jesu begründeten Gottesreich das höchste religiöse Gut und das höchste sittliche Ideal ihre endliche Synthese gefunden haben. Allein, wenn man näher zusieht, so ist's mit dieser Einheit, wie Kaftan sie fasst, eine sehr problematische Sache; sie ist genau genommen nur ein Schein, der auf dem schillernden Doppelsinn des Begriffs: „überweltliches Gottesreich" beruht. Dieser Begriff spielt in der Ritschl'schen Schule überhaupt eine eigentümliche, ich möchte fast sagen, eine etwas mysteriöse Rolle, da zu der Transscendenz, auf welche das Wort nach gemeinem Sprachgebrauch hinzuweisen scheint, die rein ethische Definition, welche bei Ritschl selbst und der Mehrzahl seiner Schüler die herrschende ist, in seltsamem Contrast steht. In solchen Fällen scheint also das transscendent klingende Beiwort nur eine decorative Bedeutung

zur Verhüllung des eschatologischen Vacuums zu haben. Anders verhält sich diess bei Kaftan, der hierin, wie schon oben bemerkt wurde, eine Sonderstellung in der Schule einnimmt. Während bei Ritschl und seinen sonstigen Schülern [1]) das Gottesreich die Gemeinschaft des menschlichen Handelns aus dem Motive der Liebe bedeutet, so erklärt dagegen Kaftan ausdrücklich (Wahrht d. ch. R., S. 557 f.): „Das Gottesreich darf als das höchste Gut keineswegs der in der Welt sich entwickelnden universellen sittlichen Gemeinschaft, in welcher alle Menschen durch das Gesetz der Liebe verbunden sind, gleichgesetzt werden. Als höchstes Gut ist es ein überweltliches und unsichtbares, das der zukünftigen himmlischen Welt angehörende Reich der Vollendung"; und eine Anmerkung fügt hinzu, dass „es sich um einen anderen Inbegriff von realen Existenzbedingungen handelt, als den der gegenwärtigen Erfahrung. Dafür haben wir aber nur den Namen der Welt" (sc. der himmlischen Welt). Das Vorhandensein eines solchen Gottesreiches sei zwar ein Postulat der Vernunft, aber über sein wirkliches Dasein könne sie mit entscheidenden Gründen nichts ausmachen; denn „kein Verstand, keine Vernunft führt durch blosse Schlussfolgerung aus den gegebenen Thatsachen zur Versicherung über eine Thatsache, welche an und für sich nicht zu dieser Welt gehört" (im Text gesperrt gedruckt). Sollte es nicht bei dieser Ungewissheit bleiben, „dann muss das ewige Gottesreich in der Welt, in der Geschichte durch eine göttliche Offenbarung kundgeworden sein".

Hiernach bestände also das specifisch Neue des Christenthums darin, dass durch die Offenbarung Jesu die für die Vernunft unerkennbare, weil an und für sich nicht zu dieser Welt gehörige Thatsache des Vorhandenseins einer zukünftigen himmlischen Welt als des höchsten Gutes kund gemacht worden ist. Hierzu möchte ich zunächst die Frage mir er-

1) Vgl. Herrmann, Die Religion etc., S. 339: „Ueberweltlich ist unser höchstes Gut als ein rein sittliches. Es ist die universelle sittliche Gemeinschaft, welche durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe eine Vielheit sittlicher Personen zur Einheit verbindet". — Diese „Ueberweltlichkeit" ist also einfache innerweltliche Sittlichkeit.

lauben, ob denn wirklich die theoretische Kundmachung des Vorhandenseins der zukünftigen himmlischen Welt als das Neue an der Offenbarung Jesu bezeichnet werden könne, da doch derartige Ueberzeugungen schon längst vor Jesus durch die jüdische Apokalyptik und durch die platonisch-alexandrinische Speculation aufgebracht und zum Gemeingut weiter Kreise geworden waren? Man könnte noch hinzufügen, dass gerade die Zukunftsreden der Evangelien und die messianischen Hoffnungen der Urgemeinde noch so starke jüdisch-nationale Färbung tragen, dass sie in dieser ursprünglichen Form nicht unmittelbar in den kirchlichen Gemeinglauben übergehen konnten, sondern erst der vergeistigenden und universalisirenden Umbildung durch die Begriffe der paulinisch-johanneischen Theologie bedurften. Und von diesem Gesichtspunkt aus dürfte auch die Bedeutung der johanneischen Logoslehre und schon der paulinischen Lehre vom Christus als himmlischem Menschen für die christliche Bestimmung der Gottesreichsidee in eine ganz andere Beleuchtung zu stehen kommen, als bei Kaftan und seinen Freunden der Fall zu sein pflegt. (Vgl. „Wahrht d. ch. R." S. 66 ff.) Ihre grosse Ungerechtigkeit gegen die theologische Entwicklung des Christenthums beruht nicht zum wenigsten darauf, dass sie das, was nur die reife Frucht dieser Entwicklung gewesen ist und sein konnte, völlig anachronistisch schon in die ersten palästinensischen Anfänge hineintragen und dann natürlich nicht mehr begreifen können, wozu es der ganzen theologischen Entwicklung bedurft habe. Doch darüber wäre so Vieles zu sagen, dass es sich nicht hier im Vorbeigehen abmachen lässt; vielleicht ein andermal mehr darüber. Kehren wir also nach dieser gelegentlichen Abschweifung zu unserem Thema zurück, zur Frage, wie sich nach Kaftan zum religiösen Begriff des höchsten Gutes oder transscendenten Gottesreiches das höchste sittliche Ideal verhalte?

Nun kann zwar über die Intention Kaftan's, diese beiden Seiten in dem christlichen Begriff des Gottesreiches eng verknüpft zu denken, kein Zweifel bestehen; um so mehr aber darüber, ob ihm diese Absicht gelungen sei und von seinen Prämissen aus gelingen konnte. Dass diese Frage zu verneinen

sei, darüber wird, wie ich glaube, jeder unbefangene Leser mit mir übereinstimmen. Wie überall das religiöse Streben nach Gütern und das sittliche Streben nach Idealen verschiedene Dinge seien, so — sagt Kaftan — verhalte es sich auch mit dem Gottesreich. „Es geht nicht in einander auf, dass es das höchste Gut und dass es das oberste sittliche Ideal ist. Sagen, dass wir selig sind, indem wir die im Gottesreich geltende sittliche Gerechtigkeit verwirklichen, heisst den Gesichtspunkt des höchsten Gutes bei Seite schieben". (Wesen d. ch. R., S. 95). Dann wird also das sittliche Gutsein auf Erden sich zum religiösen Genuss der Seligkeit, wenn beides nicht in einander sein soll, nur als das bedingende Mittel verhalten können. Das wird auch mit dem etwas unbestimmten Ausdruck gemeint sein, das überweltliche Gottesreich habe das Reich der sittlichen Gerechtigkeit auf Erden zu seinem „innerweltlichen Correlat" (Wahrht d. ch. R., S. 537). Das kann doch wohl nichts Anderes besagen, als dass die Hoffnung auf Theilnahme am himmlischen Reich der Seligkeit die Theilnahme am irdischen Reich der Gerechtigkeit zur Voraussetzung habe, oder kürzer: dass das irdische Gerechtsein die Bedingung des himmlischen Seligwerdens sei — ein Satz, der sich weder durch Neuheit noch durch Tiefe sonderlich auszeichnet. Es ist damit noch nicht einmal ein wesentlicher innerer Zusammenhang, geschweige denn ein volles Ineinander von religiöser Seligkeit und sittlicher Vollkommenkeit ausgesagt. Etwas mehr scheint folgende Stelle besagen zu wollen: „Die christliche Religion bringt die sittliche Entwicklung der Menschheit zum Abschluss, indem sie das religiöse Bedürfniss derselben befriedigt. Nicht eins neben dem anderen, sondern dadurch, dass das eine geschieht, geschieht auch das andere. Ohne das übernatürliche Gut der Religion gäbe es keinen Abschluss der sittlichen Entwicklung, und ohne das Reich der sittlichen Gerechtigkeit hätte die auf das überweltliche Gut gerichtete Religion keinen positiven lebendigen Inhalt, durch den sie festen Fuss fassen könnte in der Welt. Eine innigere Vereinigung der beiden Momente, welche für die vernünftige Idee vom höchsten Gut maassgebend sind, ist nicht denkbar". (Wahrht d. ch. R.,

S. 545.) — Wirklich nicht? Ehe ich das zugeben könnte, müsste mir doch erst gezeigt werden, wie denn die irdische Sittlichkeitsentwicklung ihren „Abschluss" finden könne in dem von aller sittlichen Bethätigung toto coelo verschiedenen Zustand des himmlischen Seligkeitsgenusses? oder wie die auf solch ein transscendentes Ziel gerichtete Religion ihren „positiven lebendigen Inhalt" finden könnte an dem irdischen Sittlichkeitsreich? Jenes Ziel und dieser „Inhalt" sind ja doch so völlig verschiedenartig, ja entgegengesetzt, dass es sehr schwer ist, eine positive Beziehung zwischen beiden zu denken. Wohl aber liesse sich die negative Beziehung denken, dass die überweltlich gerichtete Religion die Verneinung aller innerweltlichen Interessen und damit auch die alles positiven sittlichen Handelns und seiner irdischen Organisation zum Correlat und Resultat habe. Hat doch Kaftan selbst bei Besprechung der indischen Religion die asketische Weltverneinung als die nothwendige Folge der transscendent-mystischen Tendenz nachgewiesen. Dass es sich beim Christenthum nicht ebenso verhalte, sondern dass hier der Werth der positiven irdischen Sittlichkeit zur Geltung komme, ist eine Behauptung, deren sachliches Recht zwar auf protestantischem Boden nicht bestritten wird, von der sich aber nicht einsehen lässt, wiefern sie im Vorhergehenden motivirt sei.

Uebrigens will es mir scheinen, dass auch in Kaftan's Auffassung des Christenthums gelegentlich die weltverneinende Richtung seines transscendent-eudämonistischen Religionsbegriffs zum Durchbruch komme. Ich erinnere in dieser Hinsicht wieder an das oben (S. 358) citirte Wort, dass für den vollkommen Religiösen die Welt mit ihren Gütern nicht mehr existire, weil seine Seele ganz in Gott lebe und eine positive Rückbeziehung aus diesem Leben in Gott auf das Leben in der Welt an und für sich gerade nicht im Wesen der Religion liege; wie denn auch der Kern der christlichen Religion nicht das neue sittliche Verhältniss zur Welt, sondern das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele sei. — Das ist unverkennbar die Sprache der abstracten Mystik, für welche das selige

Leben in Gott einen ausschliessenden Gegensatz bildet zu dem thätigen Leben in der Welt mit ihren Gütern und Pflichten. Es ist diese Mystik das religiöse Seitenstück zu dem abstracten moralischen Idealismus Herrmann's, nach welchem die unbedingte Freiheit der von allen Weltbeziehungen losgelösten und nur sich selbst geniessenden Persönlichkeit das Wesen des Sittlichen an und für sich sein soll. So war auch in der alten Welt der abstracte moralische Idealismus der Stoiker der Vorläufer der abstract-religiösen Mystik der Neuplatoniker. Gemeinsam ist diesen beiden Standpunkten da, wo sie in voller Consequenz auftreten, wie eben bei den Alten, der asketische Zug der Weltverachtung, die Gleichgiltigkeit des in sich gekehrten und die eigenen Gefühle cultivirenden Ich gegen die wirkliche Welt und die menschliche Gesellschaft. Von dieser Consequenz ist allerdings sowohl Herrmann als Kaftan weit entfernt; beide haben vielmehr für die sittliche Gemeinschaft der Menschen und speciell der Christen das lebhafteste Interesse. Aber zwischen dieser socialen, um die ethische Gottesreichsidee gravitirenden Seite ihrer Weltanschauung und dem — sei es idealistischen, sei es mystischen — Subjectivismus, der seinen Schwerpunkt im Selbstgenuss des von der Welt abgezogenen Innenlebens hat, sei es im Cultus der freien Persönlichkeit oder in dem mit Christo in Gott verborgenen Leben der Seele, zwischen diesen entgegengesetzten Seiten fehlt jede Vermittlung, so dass nur ein abwechselndes Ueberspringen vom einen zum anderen Standpunkt möglich bleibt. Sollte mehr Einheit und Zusammenhang in den Gedankenbau kommen, so müssten die grundlegenden Begriffe revidirt, das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit inniger gefasst werden, und das wieder würde voraussetzen die Anerkennung eines ursprünglich Göttlichen im Menschen.

IV.

Es wurde oben bemerkt, dass Kaftan durch die schliessliche supranaturale Wendung seines von Anfang ganz naturalistisch-eudämonistisch angelegten Religionsbegriffs zu einer Mystik gekommen ist, die in auffallendem Contrast zur ganzen

sonstigen Denkweise der Ritschl'schen Schule steht. Da lag der Versuch nahe, durch Beseitigung dieser singulären Umbiegung der gemeinsamen Grundgedanken der Schule diesen mehr Durchsichtigkeit und durchschlagende Kraft beim Publikum zu verschaffen. Diesen Versuch mit den Mitteln einer gewandten, wenn auch durch Breite und stete Wiederholungen ermüdenden Darstellungsweise gemacht und die Ritschl'sche Theologie dadurch aus der Schule in die Oeffentlichkeit gebracht, säcularisirt und popularisirt zu haben, ist das Verdienst W. Bender's. Gedankt haben es ihm freilich die Genossen der Schule nicht [1]). Sie sahen in der Popularisirung vielmehr eine Profanisirung, wodurch die tiefsinnigen Gedanken des Meisters verdorben und verflacht worden seien. Dagegen waren unter den Aussenstehenden Manche geneigt, zu urtheilen, dass Bender die Lehren der Schule nicht sowohl verdorben, als vielmehr nach ihrem eigentlichen, sonst mehr versteckten Sinn enthüllt habe; wie denn z. B. der Strassburger Philosoph Ziegler die Bender'sche Religionstheorie „den enthüllten Feuerbachianismus der Ritschl'schen Theologie" genannt hat. Wie dem auch sei, soviel ist jedenfalls gewiss, dass Bender's Religionstheorie aus der Ritschl'schen Schule hervorgegangen ist und deren Grundgedanken am entschiedensten zum Ausdruck bringt. Um so mehr verdient sie unsere Prüfung, bei welcher sich die im Bisherigen gegebene Charakteristik jener Theologie bestätigen und ergänzen wird.

Bender's Buch: „Das Wesen der Religion und die Gesetze der Kirchenbildung" (1885) hat zunächst den Vorzug, von vorneherein mit aller zu wünschenden Bestimmtheit seine leitenden Grundgedanken auszudrücken. (S. 22 ff.) „Nicht die Frage nach Gott ist die centrale Frage der Religion — so paradox das klingen mag, es ist buchstäblich wahr — sondern die Frage nach dem Menschen. Die Gottesidee ist

1) Geradezu komisch war der Eifer, mit welchem Herrmann das enfant terrible von den Rockschössen der Ritschl'schen Schule abzuschütteln und den Liberalen zuzuschieben sich bemühte. Es war das freilich ein gar zu plumpes und durchsichtiges Manöver, da Jedermann wusste, dass gerade von liberaler Seite der erste und schärfste Angriff gegen Bender erfolgt war. (Vgl. Prot. Kirchenzeitung 1885, No. 50.)

zunächst nur die Hilfslinie, die der Mensch zieht, um sich sein Dasein in der Welt vertändlich zu machen. Die anbetende Erhebung zur Gottheit ist nur das Hilfsmittel, mit welchem der Mensch im Kampf um seine Existenz sich überirdische Kräfte aneignen will, um seine egoistischen oder selbstlosen, seine materiellen oder ideellen Interessen aufrecht zu erhalten auch da, wo er seine eigene Kraft erschöpft sieht. Wie gross die Opfer und wie schwer die Bedingungen sein mögen, die ein Religionssystem seinen Anhängern auferlegt, sie werden auferlegt und getragen in durchaus eudämonistischer Absicht. Wie sehr man auf den ethischen Character des Christenthums pochen mag, auch das Christenthum kennt die sittlichen Gesetze nur als die Bedingungen für die Erlangung der Seligkeit; auch die christliche Religion ist eudämonistisch. Wie verschieden die Interessen und Ideale sein mögen, die der Mensch erstrebt, von den niedrigsten, die sich auf Wohl und Wehe des Leibes, auf Wohlleben und Reichthum richten, bis zu den höchsten, welche die Erkenntniss der Wahrheit, das Schauen der Schönheit oder den Besitz der Heiligkeit verlangen, es ist überall derselbe Act der Selbsterhaltung, welcher die Form der religiösen Erhebung annimmt, wo der Mensch die Schranken seiner Macht erkannt hat und doch von dem, was sein Leben ausmacht, nicht lassen will. Hilfe für sich und seinen Lebenszweck will der Mensch von der Gottheit, nichts Anderes. Auch Märtyrerthum und Askese lassen sich mit allen anderen Erscheinungen der praktischen Religion auf jenen einzig maassgebenden Grundtrieb zurückführen, jene persönliche Befriedigung oder Seligkeit zu gewinnen, welche die naturgemässe Form ist, in der wir jede Lebensförderung empfinden und geniessen". — Solches „ist überall nachweisbar und zwar mit der Sicherheit, welche die experimentale Methode allein gewährt. Was ist das Leben überhaupt anderes als der Kampf um die Durchführung unserer Interessen, um die Erfüllung unserer Wünsche, der berechtigten und unberechtigten?"

Ist das nun wirklich ein treues Bild des religiösen und sittlichen Lebens und Strebens der Menschen oder ist es ein Zerrbild, verzerrt im Hohlspiegel einer modernen naturwissen-

schaftlichen Theorie? Indem ich diese Frage stelle, fällt mir ein Ausspruch von J. St. Mill ein, der um so beachtenswerther ist, als er im auffallendsten Contrast mit dessen sonstigen utilitaristischen Principien steht; er sagt einmal in seiner „Selbstbiographie" (Engl. Ausg., S. 142), er habe die Erfahrung gemacht, dass nur Diejenigen wahrhaft glücklich seien, die ihr Gemüth auf ein anderes Object als auf ihre eigene Glückseligkeit gerichtet haben, auf das Glück Anderer, auf die Vervollkommnung der Menschheit, ja auf irgend eine Kunst oder Aufgabe, die sie nicht als Mittel, sondern als an sich selbst idealen Zweck verfolgen; nur so, indem man etwas Anderes zu seinem Zweck mache, finde man nebenbei Glükseligkeit. Nun, ich glaube, diese Erfahrung haben wir Alle gemacht, nicht ausgenommen Bender selbst; denn ich kann unmöglich glauben, dass der „Idealismus der Wahrhaftigkeit", zu dem er sich selbst bekennt (S. IV), nur aus dem Streben nach persönlicher Befriedigung und Durchführung seiner eigenen Interessen entspringe. Der Forscher, der nach Wahrheit ringt, der Künstler, der das seiner Seele vorschwebende Ideal der Schönheit darzustellen sucht, der Bürger, der um Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände seines Vaterlandes sich bemüht, der Krieger, der für die Vertheidigung seines Vaterlandes dem Tod in's Auge sieht, — denken denn diese alle an sich selbst und ihre persönlichen Wünsche? oder vergessen sie nicht vielmehr um so völliger sich selbst und ihre eigenen Interessen, je mehr sie sich den objectiven Zwecken hingeben, vor deren unvergleichlich höherem Werth ihnen alle persönlichen Interessen als bedeutungslos verschwinden? Freilich fühlen sie dabei auch ihre Befriedigung, aber diese hat das Eigenthümliche, dass sie gerade nicht aus dem Streben nach Selbsterhaltung und Selbstbeglückung erwächst, sondern vielmehr aus der Selbstverleugnung, die „nicht das Ihre sucht", die das eigene Selbst nicht für sich behalten und geniessen, sondern zum dienenden Mittel hergeben will für an sich selbst werthvolle objective Zwecke. Wenn nun das schon bei den stets beschränkten Zwecken des sittlichen Lebens gilt, wird es nicht noch viel mehr vom religiösen Leben gelten, welches in der Hingabe des eigenen

Selbst an den höchsten, alle besonderen Zwecke umfassenden Zweck des göttlichen Willens besteht? Dass freilich auch die Religion oft zum Deckmantel selbstischer Zwecke erniedrigt wird und noch öfter selbstische Motive sich verunreinigend in religiöse Regungen einmischen, das ist natürlich unbestreitbar. Aber auf welchem Lebensgebiet fände nicht das Gleiche statt? Wenn man nun doch Wesen und Werth der Wissenschaft oder Kunst nicht darnach zu beurtheilen pflegt, dass sie für Manche nur die melkende Kuh ist, die den persönlichen Interessen zum Mittel dient: mit welchem Recht darf man dann das Wesen der Religion wegen der in ihrer Erscheinung oft vorkommenden egoistischen Züge nur einfach auf das selbstische Glückseligkeitsstreben zurückführen? Mit welchem Rechte darf man behaupten, dass es dem Frommen nur um Durchführung seiner Interessen und Wünsche zu thun sei, dass er von der Gottheit nichts anderes als Hilfe für sich und seinen Lebenszweck wolle, da doch das Gebet der echten Frömmigkeit vielmehr lautet: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe! Dein Reich komme!“ Wenn Bender behauptet, dass der persönliche Glückseligkeitstrieb „der einzige maassgebende Grundtrieb“ des Menschen überhaupt und daher auch des religiösen Menschen sei, so zeigt er sich befangen in einem Irrthum, der zu den verbreitetsten, aber auch schlimmsten Irrthümern unserer Zeit gehört. Es ist dabei die psychologisch zu constatirende Thatsache ganz übersehen, dass dem Wesen des Menschen der altruistische Trieb ganz ebenso natürlich und ursprünglich eigen ist, wie der egoistische; um die Ordnung und Abgrenzung der Rechte beider Triebe gegen einander drehen sich Recht und Sitte, ihre volle Versöhnung aber zu bewirken ist das Privilegium der Religion, da sie den Menschen in der vollsten Hingebung seines Selbst an den allgemeinsten Zweck, an Gottes Reich und Gerechtigkeit, auch die eigene Zweckerfüllung und Lebensbefriedigung als ungesuchte „Zugabe“ (Mtth. 6, 34) finden lässt. „Wer seine Seele verliert um des Reiches Gottes willen, der wird sie erhalten zum ewigen Leben“.

Bender hat seine Theorie auch aus der Geschichte zu erweisen gesucht. Während man die Entwickelung der Religion

nicht verstehen könne ohne die der menschlichen Cultur, gehe hingegen, so behauptet er (S. 148), der Culturprocess seinen gesetzmässigen Gang unabhängig von der Religion und im Kampfe mit ihr. Das sei der stärkste Beweis dafür, dass die Religion eine secundäre, eine blosse Begleiterscheinung des Culturprocesses sei. Allerdings — soviel muss er doch selbst zugestehen (S. 144) — gewinne man aus der Geschichte der alten Völker den Eindruck, dass ihre Religion ihre Cultur war, dass sie aus ihrer Religion alle Motive zum Handeln in der Welt geschöpft, ihre Sitten und ihr Recht, Ackerbau und Handel, Kunst und Wissenschaft gleichsam unter dem Protectorat der Religion getrieben, dass sie Alles, das Dasein der Völker selbst, auf den Willen der Gottheit zurückgeführt haben, dass der Götterglaube Voraussetzung und Bedingung ihrer Welterkenntniss und socialen Pflichterfüllung gewesen sei. Allein daraus folge doch nicht, dass die sociale Ordnung des Volkslebens aus der Religion wirklich abstammte. Vielmehr sei dieselbe überall das Resultat der Kräfte der Einzelnen, der Stämme und Stände, welche den Interessenkampf, der mit ihnen geboren ist, durch Gewalt oder durch Intelligenz oder durch sittliche Instincte ausfechten. Eine solche Ordnung der Interessen entwickle sich ebenso naturnothwendig durch die Ausgleichung der Kräfte, die sich messen, wie sich der Mensch die umgebende Natur dienstbar mache. Und so wenig wie es möglich sei, die verschiedenen Formen der gewerblichen Arbeit aus der Religion abzuleiten, ebensowenig könne man aus ihr die Entstehung von Sitte, Recht, Kunst und Wissenschaft erklären. Dass aber überall, wo der Mensch mit seinem begrenzten Wissen und Können den Kampf mit der feindlichen Natur oder Gesellschaft aufnehme, das religiöse Bedürfniss nach Ergänzung seines Wissens und Könnens sich geltend mache, das sei eben so nothwendig in den Verhältnissen begründet, wie dass dieses Bedürfniss zurücktrete, wo der Erfolg ihn begünstige. „Man darf es geradezu als Regel aufstellen, dass das religiöse Bedürfniss sinkt und steigt, je nachdem das culturelle Handeln des Menschen in der Welt von Erfolg oder Misserfolg begleitet wird".

Letzterer Satz, nach welchem mit dem Culturfortschritt

das religiöse Bedürfniss abnehmen muss, die Religion also auf den Aussterbe-Etat gesetzt ist, scheint die kaum zu umgehende Consequenz jener der Ritschl'schen Theologie gemeinsamen Grundvoraussetzung zu sein, dass die Religion nur das Mittel der Selbstbehauptung des Menschen im Kampf mit der Welt sei. Für uns Andere hingegen, die wir der Ueberzeugung sind, dass in der Religion die Wesensverwandtschaft und Lebensgebundenheit des Menschen mit Gott, seinem Grund und Endziel, zum Bewusstsein und zur Bethätigung komme, ist es selbstverständlich gewiss, dass der ganze menschliche Culturprocess sowohl von Anfang aus religiösen Motiven entsprungen, als auch ohne Aufhören an solche gebunden sei. Wenn Bender jenes trotz der unzweideutigsten Zeugnisse der ältesten Geschichtsüberlieferungen leugnet, und dafür geltend macht, dass die sociale Gesittung überall nur das Erzeugniss des Interessenkampfes und des naturnothwendig sich vollziehenden Ausgleiches der Kräfte sei, so liegt hierbei derselbe Irrthum zu Grunde, wie er uns bei den utilitaristischen und positivistischen Moral- und Socialtheorieen allenthalben begegnet. Aus der unbestrittenen Thatsache, dass der concrete Inhalt von Recht und Sitte ebensogut wie der von Wissenschaft, Kunst und Technik, aus der geschichtlichen Erfahrung davon, was jedesmal der Natur der Sache und den Zwecken der Gesellschaft entspreche, gewonnen ist, wird der sehr übereilte Schluss gezogen, dass dem sittlichen Bewusstsein überhaupt nichts Anderes zu Grunde liege als die Nützlichkeiten und Nothwendigkeiten im allgemeinen Kampf ums Dasein, der Mechanismus der brutalen selbstischen Interessen. Man bedenkt nicht, dass sich hieraus die specifische Eigenthümlichkeit der rein sittlichen Motive nie erklären liesse, das Gefühl der Gebundenheit des eigenen Willens an unbedingt verpflichtende Forderungen einer höheren Autorität. Da diese formale Eigenthümlichkeit der rein sittlichen Motive und Forderungen sich immer gleich bleibt, wie verschieden auch der Inhalt des Geforderten sein mag, so folgt daraus, wie ich meine, mit Nothwendigkeit, dass jene beharrliche Form nicht aus derselben Quelle, wie dieser wechselnde Inhalt, stammen kann, also nicht aus der

Erfahrung, sondern aus einem ihr vorauszusetzenden transscendentalen Grund des sittlichen Menschenwesens herstammen muss. Damit bestätigt die kritische Analyse der sittlichen Bewusstseinsthatsachen nur ebendasselbe, was in ihrer Art die geschichtlichen Ueberlieferungen aller Völker über den Ursprung ihrer Sitten und Gesetze lehren. Unsere Erklärung des sittlichen Bewusstseins ist so wenig, wie Bender (S. 235) uns vorwirft, „eine Auskunft der Trägheit, welche mit dreisten Behauptungen der genetischen Untersuchung dieser Dinge aus dem Wege geht", dass sie vielmehr gerade auf der sorgfältigen Beachtung der verschiedenen Seiten der psychologischen und geschichtlichen Erfahrung beruht und der geschichtlichen Bedingtheit und Wandelbarkeit der concreten Sitten und Gesetze ebenso gerecht zu werden vermag, wie sie die Unbedingtheit des Sittengesetzes, die Heiligkeit der sittlichen Weltordnung überhaupt zur Geltung bringt.

Dass letzteres bei der einseitig empiristischen oder positivistischen Theorie nicht geschieht und nicht geschehen kann, verräth Bender selbst durch mehrfache Aeusserungen. Er sagt z. B. (S. 83): „Das Gute „an sich" ist ein ebenso dunkler Gedanke, wie das Sein „an sich". Wer den Glauben der wissenschaftlichen Kritik zu entziehen meint, indem er ihn auf die „absolute Thatsache" des Sittlichen gründet, der übersieht, dass eben das Sittliche selbst, wie es sich aus dem Naturleben entwickelt hat und an dasselbe für uns dauernd gebunden erscheint, eine ebenso wandelbare wie fragwürdige Grösse ist". Wollte Bender mit diesem Satz nur gegen den abstracten moralischen Idealismus Herrmann's protestiren, so hätte er in soweit schon Recht, als das Sittliche, wenn es vom transscendentalen, göttlichen Grunde losgelöst wird, allerdings zu einem „dunklen Gedanken" und einer „fragwürdigen Grösse" wird. Allein da Bender die religiöse Begründung des Sittlichen ebenso bestimmt wie die anderen Ritschlianer verwirft, so bekommt bei ihm jener Satz die fatale Bedeutung, dass dem Sittlichen der unbedingte Werth und die unbedingt verpflichtende Kraft einfach abgesprochen und damit auch vollends die letzte Stütze der religiösen Gewissheit zerstört wird.

Denn dass auf rein empiristischem Boden auch das religiöse Bewusstsein das Schicksal des sittlichen theilen muss, über diese nothwendige Consequenz lässt uns Bender nicht im Zweifel. Mit grosser Entschiedenheit erklärt er (S. 231 ff.): „Die unmittelbare Selbstbezeugung der Gottheit im Menschengeiste ist nur eine leere Redensart, mit welcher sich die fromme Schwärmerei die Untersuchung der mannichfachen Vermittelungen des religiösen Bewusstseins erspart, ohne doch Anderen den Zugang zu demselben erschliessen zu können. Es giebt eben einfach weder ein unmittelbares Gottesbewusstsein noch eine stets in gleicher Weise und bei Allen ertönende Stimme Gottes im Gewissen. Das Gottesbewusstsein, welches der Fromme unmittelbar in sich vorfindet, hat seine Entwicklungsgeschichte so gut wie das Gewissen. Und diese Entwicklungsgeschichte, von der alle geschichtlichen Religionen Zeugniss ablegen, lässt keinen Zweifel darüber, dass der Glaube an die Gottheit, oder, um in der Sprache der Mystik zu reden, dass das Gefühl unmittelbarer Gottesnähe durch eine Fülle von Erfahrung, welche der Mensch im Contact mit Natur und Gesellschaft macht, vermittelt ist, wenn man auch in den Momenten religiöser Erhebung diese Vermittelung vergisst. Wir sind freilich nicht im Stande, die ursprüngliche Ausstattung der Menschen zu erklären Aber wir wissen, dass sie sich nur in Wechselwirkung mit der Welt entfalten und bethätigen kann. Will man also innere Erlebnisse des Menschen als „unmittelbare“ Wirkungen der Gottheit auffassen, so muss man nachweisen, dass dieselben ohne jede Vermittelung durch Gesellschaft, Erziehung und Tradition, Geschichte oder Natur zu Stande gekommen seien. Dieser Nachweis wird aber nie gelingen. Dasselbe aber, was von der unmittelbaren Selbstbezeugung Gottes im Gefühle gilt, das gilt erst recht von seiner angeblichen unmittelbaren Bezeugung im Gewissen oder in irgend einem anderen mystischen Organ, welches speciell für die Religion vorbehalten werden soll. Mag man das Gewissen definiren wie man will — als eine unmittelbare Offenbarung oder Einwirkung Gottes auf den Menschen kann es schon um desswillen nicht gedeutet werden, weil es nicht nur seine Entwicklungsgeschichte hat,

sondern auch auf allen Stufen derselben vermittelt ist durch die Tradition, die öffentliche sittliche Meinung, die normgebenden Träger der sittlichen Idee. Und verhält es sich mit der angeborenen Gottesidee nicht genau so, wie mit dem unmittelbaren Gottesgefühl oder dem specifisch religiösen Organ, von dem um so mehr geredet wird, je weniger man im Stande ist, es nachzuweisen? Wiederum die Ursprünglichkeit und Eigenart der geistigen Seite des Menschen zugestanden und abgesehen von der eminent wichtigen Frage, ob das, was wir heute als apriorischen Besitz des Geistes betrachten — die Formen und Gesetze des Denkens — nicht in grauer Vorzeit von unseren Ahnen an der Hand der Erfahrung gewonnen worden ist, — womit will man es rechtfertigen, dem von der Welt isolirten Geist eine Summe positiver Ideen und darunter die Gottesidee gleichsam als eisernen Besitzstand zuzuweisen? Welche Gottesidee ist denn dem Geiste angeboren, die materialistische, pantheistische, theistische? Wie erklärt sich die Thatsache, dass jederzeit Unzählige jede Gottesidee ablehnen zu müssen glauben? Wie die Thatsache der geschichtlichen Entwicklung, man dürfte auch sagen Erwerbung, der Gottesidee, wie sie in allen Religionen vorliegt? Mit Hilfe welcher Psychologie will man diese angeborene Idee von Gott bei unseren Kindern ermitteln?"

Ich habe absichtlich den Verfasser ausführlich zum Wort kommen und das ganze Arsenal seiner Beredtsamkeit erschöpfen lassen. Alle diese Rhetorik kann uns doch nicht über die Schwäche der Argumentation täuschen. Denn soviel ist klar, dass hier polemisirt wird gegen Dinge, die längst Niemand mehr behauptet, an dem aber, was wir Anderen behaupten und was den Angelpunkt der Controverse bildet, hier ebenso achtlos und verstandlos vorübergegangen wird, wie wir es sonst von jener Schule gewohnt sind. Dass es keine „angeborenen Ideen", also auch keine angeborene Gottesidee gebe, dass das religiöse Bewusstsein so gut wie das sittliche seine Entwicklungsgeschichte habe und daher auch im Einzelnen sehr verschiedenartigen Inhalt zeige, das sind seit lange schon selbstverständliche Dinge, über welche sich wahrlich Niemand mehr zu ereifern braucht.

Wenn nun aber daraus gefolgert wird, dass es überhaupt keine Selbstbezeugung Gottes im Menschen gebe, dass das Gottesbewusstsein in jeder Hinsicht nur das Product der Erfahrung des Menschen in der Wechselwirkung mit der Welt, bezw. sein selbsterdachtes Hilfsmittel im Kampf mit der Welt sei, so ist das derselbe übereilte Fehlschluss, wie die oben besprochene Leugnung des Apriorischen im sittlichen Bewusstsein. Wie sollte es denkbar sein, dass der Mensch im Verkehr mit der Natur und den anderen Menschen zur Vorstellung einer übernatürlichen Macht und seiner Verpflichtung gegen dieselbe käme, wenn nicht in ihm selbst ein Uebernatürliches wäre, eine solche Anlage des Denkens und Fühlens und Wollens, deren vernünftige Gesetzmässigkeit das Correlat der vernünftigen Weltordnung und mit dieser zusammen die Offenbarung der schöpferischen Vernunft Gottes ist? Ohne dieses apriorische und transscendentale Element, das aller geschichtlichen Entwickelung der Menschheit als Grund und Norm innewohnt, dieses unbewusst Göttliche im Menschen, hätte keine äussere Erfahrung ihm je zum Bewusstsein von der Gottheit über ihm verhelfen können; dagegen unter Voraussetzung jenes Grundes ist es ganz begreiflich, dass ihm alles, Natur- und Geschichtserlebnisse, zu Mitteln der Anregung und der Förderung des Gottesbewusstseins wird. Wäre dem Menschen nicht in seinem Wesen das Gottesebenbild angeschaffen und angeboren, so könnte ihm die Fähigkeit, ein Gotteskind zu werden, nur durch ein Wunder zukommen, und so könnte ihm die Aufgabe, Gott ähnlich zu werden an sittlicher Vollkommenheit, nur durch ein willkürliches und jeder inneren Verpflichtungskraft entbehrendes Gebot gesetzt werden. Alle geschichtlichen Mittel und Mittler göttlicher Offenbarung würden dann keine Anknüpfung und also auch keine Beglaubigung im Inneren des Menschen finden können; der Gehorsam des Glaubens könnte dann nur noch ein Act blinder Unterwerfung unter eine unverstandene und als willkürlich erscheinende Autorität sein, also ein Act, welchem der sittliche Werth einer That des vernünftigen freien Willens fehlte. Innere Gottesoffenbarung als der stehende Grund des menschlichen Wesens und äussere Offen-

barung in Natur und Geschichte, wodurch jener unbewusste göttliche Grund zum Bewusstsein von Gott und damit zum Mittelpunkt des persönlichen Geisteslebens erhoben wird, — das sind die beiden unzertrennlichen Correlate, aus welchen alle religiöse Entwickelung der Menschheit hervorgeht. Nur an die erste Seite sich halten zu wollen, wäre abstracte geschichtslose Mystik, ein leerer Subjectivismus, der allen Illusionen und Extravaganzen der Phantasie ausgesetzt wäre. Aber nur an die zweite Seite sich zu halten, ist abstracter, ideeloser Positivismus, der in blinder Unterwerfung unter das äusserlich Gegebene der sittlichen Würde und Freiheit, wie der religiösen Wahrheit und Gewissheit verlustig geht.

Was aus der letzteren auf diesem Standpunkt werde, kann man in recht instructiver Weise aus Bender's Buch ersehen, obgleich oder vielmehr gerade weil sich über diese Frage die verschiedensten und entgegengesetzten Urtheile bei ihm neben einander finden. Zunächst überwiegend negative und zum Theil sehr radicale Urtheile: „Wir werden zwar nicht nachweisen können, dass der religiöse Process aus Offenbarung entstehe, denn die subjectiven (Selbsterhaltungstrieb) und die objectiven Bedingungen (Grenzen des menschlichen Vermögens bezw. Hemmungen in der Welt) treten so deutlich zu Tage, dass wir einer supranaturalen Offenbarung nicht bedürfen. Die Erklärung der Religion aus einer Offenbarung ist auch nachweisbar in allen Religionen erst verhältnissmässig spät aufgetreten, ebenso wie die religiöse Sanktionirung aller Lebensverhältnisse" (man erinnere sich der oben [S. 371] citirten Stelle aus S. 144, wo das Gegentheil hiervon, und zwar mit Recht, gesagt worden war!) „Das aber ist nicht minder gewiss, dass der religiöse Process, wenn er auch nicht aus Offenbarung stammt, sich doch in Offenbarung zu begründen sucht". Hiernach ist die Begründung der cultischen Religion in Offenbarung als eine zwar nothwendig entstehende, aber auch nothwendig sich wieder auflösende Illusion zu beurtheilen. Letzteres besagt folgende Stelle (S. 48): „Orakel und Mirakel kommen seinem gewaltsamen Bemühen, die Grenzen seines Wissens und Könnens zu durchbrechen und sich mit seinen Lieblingsinteressen im

Kampf ums Dasein zu behaupten, entgegen. Sie würden ihm aber den Dienst nicht leisten, den er fordert, wenn er den Antheil, den er selbst an der Bestimmung, ja vielleicht an der Erzeugung seiner Weissagungen und Wunder, hat, nicht übersähe. Sobald der Zweifel auftaucht, ob die Mächte, denen er sich als Offenbarungen der Gottheit in die Arme wirft, nicht am Ende auch nur Offenbarungen des eigenen himmelstürmenden Selbst sind, wird der Mensch entweder an dem ganzen religiösen Process mit sammt seinen übernatürlichen Garantieen verzweifeln oder sich nach anderen Göttern, nach haltbareren Offenbarungen umsehen". Dass es ihm dann aber hierbei schliesslich auch wieder nicht besser ergehen, sondern immer nur eine Illusion mit einer andern vertauscht werden wird, ist deutlich in folgender Stelle gesagt (S. 50): „Alle Cultussysteme gestalten sich zu Garantiesystemen für die künftige Seligkeit oder zu Versicherungsanstalten, welche ihren Mitgliedern gegen gewisse materielle oder ideelle Leistungen das für den Himmel versprechen, was sie auf Erden doch nicht zu leisten vermögen". Nicht besser als mit der Gewissheit von der Wirkungskraft der Cultussysteme steht es nach Bender auch mit der von der Wahrheit der Glaubenssysteme. „Beim Glauben handelt es sich um eine Deutung oder Beurtheilung der Welt, welche ausschliesslich in den Dienst des praktischen Zwecks der Erlösung, der Befriedigung und Beglückung des Menschen treten will. Die Probe auf die Wahrheit des Glaubens liegt daher auch ausschliesslich in seiner Fähigkeit, den Menschen innerlich zu beruhigen und zu beseligen, indem er die ideale Deutung der Welt nach Maassgabe der menschlichen Lebenszwecke als die für uns nothwendige und darum durch alle entgegenstehenden Erfahrungen unwiderlegbare aufrecht erhält". Insoweit redet Bender im Sinn und Stil seiner Schule; aber er lässt nun doch um Vieles mehr, als es sonst dort zu geschehen pflegt, den durchaus problematischen Character dieser nur durch subjective Bedürfnisse verbürgten „Wahrheit" erkennen. Z. B.: „Es muss zugestanden werden, dass auch der christliche Theismus mit allen Hilfsmitteln der Offenbarung, auf die er sich beruft, uns keinen Einblick in den Weltprocess

eröffnet. Die Gottesidee, die er aufstellt, ist ein Gedankenbild mehr unserer Phantasie als unseres Verstandes. Der christliche Gedanke bekennt selbst die Unbegreiflichkeit auch des offenbaren Gottes" (S. 105). „Wir wissen es besser als Paulus und Luther, dass auch der offenbare Gott ein verborgener geblieben ist, der im Dunkel wohnt; dass alle unsere Begriffe, weil bedingt durch die Welterfahrung, nicht hinanreichen an die Erkenntniss eines Wesens, welches weder durch innere noch durch äussere Erfahrung in unmittelbaren Contact mit uns tritt" (S. 225). Hiervon haben freilich weder Paulus noch Luther etwas gewusst, für welche vielmehr die innere und äussere Erfahrung voll war des Geistes und der Kraft, der Wunder und Zeichen ihres Gottes; aber dass die heutige Tagesweisheit, welche den menschlichen Geist auf die Welt der Sinne beschränkt sein und Staub fressen lassen will sein Leben lang — dass diese es besser wisse als Paulus und Luther, das ist doch eben nur eine Behauptung, und zwar, wie mir scheint, eine allzu dreiste!

Doch vielleicht will Bender als Schüler Kant's die Wahrheitserkenntniss, die er dem theoretischen Geist verschlossen glaubt, dem praktischen Geiste sich öffnen lassen? Auch diese Hoffnung finden wir enttäuscht, wenn wir uns des schon oben citirten Wortes erinnern, dass der Glaube nicht auf die Thatsache des Sittlichen zu begründen sei, da auch dieses eine wandelbare und fragliche Grösse sei. Ferner (S. 116): „Der christliche Glaube mag, wie alle Glaubenssysteme nicht stehen bleiben bei der immerhin schwankenden und trügerischen „inneren Gewissheit und Verpflichtung" gegenüber dem ethischen Lebensideal", und desshalb suche er seine Stütze in der Offenbarung. Damit aber kommt er nach Bender erst recht vom Regen in die Traufe. Denn (S. 262): „Einen Glaubenssatz, cultischen Brauch oder sittliches Gebot auf Offenbarung zurückführen, das bedeutet nichts Anderes, als die unbedingte Geltung ausdrücken, die sie im Lauf der Zeit gewonnen haben. So kann man allerdings sagen, die Organisation einer Religion fixirt sich unter dem Vorgeben, dass alle ihre Bestandtheile nicht durch einen allmählichen Entwicklungsprocess von den Menschen gewonnen, sondern

dass sie durch göttliche Offenbarung direct gegeben sind. Aber dieses Vorgeben schliesst nicht aus, dass es sich in Wirklichkeit umgekehrt verhält, dass nämlich das durch menschliche Erfahrung und menschliches Nachdenken Gewonnene zu einer bestimmten Zeit eben dadurch sanctionirt und zu unbedingtem Ansehen erhoben wird, dass man es auf eine Offenbarung zurückführt, die eben diese Vermittelung ihres Inhalts durch einen Entwickelungsprocess ausschliesst". — Also die Begründung des Glaubens auf Offenbarung ist ein „Vorgeben", dem die wirkliche Geschichte widerspricht, d. h. eine Illusion. Auf das Denken kann er ebensowenig begründet werden, da sein Inhalt, wie wir Heutigen wissen, völlig unerkennbar ist. Endlich ist's aber auch mit der praktischen Begründung nichts, da auch das Sittliche eine fragwürdige Grösse ist und auch Kant's moralische Beweise für Gott und Unsterblichkeit nichts erklären als den Wunsch, zur unvollkommenen eine vollkommene Welt hinzu zu denken (S. 237). Was kann unter solchen Umständen Anderes übrig bleiben, als die Feuerbach'sche These, dass der Glaube das Erzeugniss der eudämonistischen Herzenswünsche und der sie in eine erdichtete jenseitige Welt projicirenden und personificirenden Phantasie, somit ohne alle Wahrheit sei?

So könnten wir meinen; allein Bender ist nun doch weit entfernt davon, sich zu diesem radicalen Standpunkt definitiv zu bekennen. Er versucht es vielmehr auf verschiedenen Wegen, wenn auch nicht dem Dogma, doch dem religiösen Glauben seine Wahrheit zu retten; Versuche, die an sich ganz beachtenswerth und fruchtbar sein könnten, wenn sie nur nicht mit den bisher besprochenen Principien seiner Theorie in so flagrantem Widerspruch stünden, dass dadurch ihre Bedeutung doch wieder in Frage gestellt erscheint. Er sagt z. B. (S. 110), die theistische Gottesidee des Christenthums sei darum, weil sie zunächst freilich das Spiegelbild des Menschen selbst sei, doch keineswegs für eine willkürliche anthropomorphistische Vorstellung zu halten, sondern sei der reine Ausdruck eines sittlichen Idealismus, der, ohne über die Natur des höchsten Wesens und seine Beziehung zur Welt etwas zu wissen, doch dieses Wesen glaube, weil er, um sein

Lebensideal festhalten zu können, es zu glauben sich genöthigt fühle, eine Nöthigung, die sich zur Verpflichtung steigere. Aber wie? Kann wirklich eine verpflichtende Nöthigung zum Glauben aus einem ethischen Lebensideal abgeleitet werden, wenn doch nach Bender dieses ebenfalls eine fragwürdige Grösse ist und so gut wie alle anderen Idealbilder seinen Grund in dem „allein maassgebenden Grundtrieb" des menschlichen Glückseligkeitsstrebens hat? Kann denn einem aus so irrationellem Grunde stammenden Ideal irgend welche Verpflichtungskraft und irgendwelche rationale Beweiskraft zukommen? Doch Bender will die Realität der Glaubensgegenstände nicht bloss auf Grund eines unabweisbaren Bedürfnisses, sondern auch auf Grund der wirklichen Beschaffenheit der Welt, also mittelst theoretischer Weltbetrachtung als eine wenigstens denkbare Möglichkeit retten. Was hindert uns, so fragt er (S. 241 f.), auch unter Voraussetzung der modernen naturwissenschaftlichen (Darwin'schen) Hypothesen, den fortschreitenden Entwickelungsprocess als die stufenmässige Entfaltung einer höchsten idealen Macht aufzufassen, diese göttliche Macht den Elementen, Gesetzen und Personen näher zu denken, durch deren Vermittelung Ordnung und Sitte und aller geistige Fortschritt in der Welt herbeigeführt wurde? „Geben wir dieser göttlichen Macht den Willen, dem Menschen in dem Kampf ums Dasein, in dem er seine specifische Gottebenbildlichkeit erproben soll, zu helfen — und die fortschreitenden Siege der menschlichen Cultur über die Elemente und die Uncultur fordern uns dazu auf — und wir haben den Gott, den das religiöse Bedürfniss braucht". — Wollen wir hierbei uns nicht bei der Frage aufhalten, ob wirklich das religiöse Bedürfniss so bescheiden sein werde, sich zu begnügen bei einem solchen Gott, von dem es sonst Nichts wüsste, als dass wir ihm, ungehindert durch die Naturwissenschaften, die Macht und den Willen uns zu helfen gegeben haben; wollten wir einmal das Zugestandene als eine bescheidene Abschlagszahlung gelten lassen: so können wir doch das Bedenken unmöglich unterdrücken, wie wir denn derartige Reflexionen über eine weltregierende ideale Macht zusammenreimen sollen mit dem Grundsatz, den Bender dem

Agnosticismus und Positivismus entnommen hat, dass der verborgene Gott in keiner inneren und äusseren Erfahrung sich kundgebe und alles unser Wissen von der Welt nur den Kampf und Ausgleich endlicher Kräfte zum Inhalt habe. Diese mechanisch-positivistische Weltansicht steht dem Gedanken eines weltregierenden zwecksetzenden Willens so diametral entgegen, dass doch wohl die eine Annahme uns an der andern „hindern" dürfte. Um die überlieferten Formen der religiösen Weltansicht würden wir nicht streiten; dass z. B. die Vorstellungen des räumlichen Himmels und des Offenbarungsverkehrs zwischen oben und unten zur Bildersprache der religiösen Phantasie gehören, das geben im Grunde Alle zu; diese Hüllen preiszugeben würde Keinem schwerfallen, wenn ihm nur der Kern gewahrt bliebe, die Realität einer geistigen Offenbarung Gottes und die Möglichkeit, sich ihrer durch Vermittelung der inneren und äusseren, persönlichen und geschichtlichen Erfahrung zu vergewissern. Eben dieses aber wird bei Bender bald direct, bald indirect in Frage gestellt.

Das Dunkel, welches in der Ritschl'schen Schule durchaus über dem Offenbarungsbegriff liegt, ist auch bei Bender nicht gelichtet. Anzuerkennen ist zwar, dass er nicht den krassen Widerspruch sich zu Schulden kommen lässt, der sonst in dieser Schule üblich ist, die innermenschliche Gottesoffenbarung im ganzen übrigen Menschengeschlecht zu leugnen und nur in der einen Person Jesu von Nazareth zu behaupten, um dann auf diese ganz unvermittelte und bodenlose Behauptung das ganze Glaubenssystem aufzubauen. Dafür ist Bender zu verständig; er will nicht die christliche Offenbarung zu einem isolirten Wunder machen, welches unvermittelt wie ein deus ex machina in eine sonst gottlose Welt hereinfiele, sondern er will sie nach rückwärts und vorwärts geschichtlich vermittelt und darum auch nicht specifisch, sondern nur graduell von der allgemeinmenschlichen Offenbarung verschieden gedacht wissen (S. 219. 226. 317 u. a.). Aber die Inconsequenz liegt bei Bender darin, dass er auf der einen Seite in der menschlichen Geschichte einen Process göttlicher Offenbarung anerkennt, auf der anderen aber diese Geschichte

doch nur als einen rein natürlichen, ohne ideales Princip aus blos endlichen Factoren (Kampf und Ausgleich der Kräfte und Interessen der Einzelnen) hervorgehenden Process denkt. Hierbei lässt sich nicht stehen bleiben. Entweder wird mit der letzteren Seite voller Ernst gemacht, dann ergäbe sich der atheistische Radicalismus der modernen Positivisten. Oder, wenn dieser vermieden und mit der geschichtlichen Gottesoffenbarung wirklicher Ernst gemacht werden soll, so lässt sich die Forderung nicht abweisen, eine ursprüngliche Gottesoffenbarung im Wesen des Menschen anzuerkennen, eine Wesensverbindung seines Geistes mit dem göttlichen, welche die geschichtliche Entwickelung des religiösen und sittlichen Menschheitslebens begründet und zweckmässig leitet und in einzelnen Persönlichkeiten als ihren hervorragenden Organen zur machtvollen und vorbildlichen Erscheinung kommt. Vor diese Alternative die Ritschl'sche Theologie gestellt und damit den Anstoss zur Klärung ihrer Verwirrungen und Halbheiten gegeben zu haben, das ist das Verdienst des Bender'schen Buches, welches wir um so mehr anerkennen, je geflissentlicher es von der Schule, der er angehört, bisher verleugnet worden ist.

Die

Ritschl'sche Theologie

kritisch beleuchtet

von

Otto Pfleiderer.

(Separatabdruck aus den Jahrbüchern für protestantische Theologie.)

Braunschweig.
C. A. Schwetschke und Sohn
(Appelhans & Pfenningstorff).
1891.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn (Appelhans & Pfenningstorff)
in Braunschweig.

Soeben ist erschienen:

Jahrbücher für protestantische Theologie

Begründet unter Mitwirkung von

Mitgliedern der theologischen Facultäten zu Bern, Bonn, Giessen, Heidelberg, Jena, Kiel, Leiden, Strassburg, Wien und Zürich

und anderen namhaften Gelehrten

herausgegeben von

D. Lipsius, D. Pfleiderer, D. Schrader.

XVII. Jahrgang.

Drittes Heft

Einzelpreis 5 Mk. Preis des ganzen Jahrgangs (4 Hefte) 15 Mk.

Theologischer Jahresbericht.

Unter Mitwirkung von

Baur, Böhringer, Dorner, Dreyer, Ehlers, Furrer, Hasenclever, Holtzmann, Kind, Kohlschmidt, Krüger, Loesche, Lüdemann, Marbach, Siegfried, Spitta, Werner, Woltersdorf

herausgegeben von

R. A. Lipsius.

Zehnter Band. Enthaltend: Die Literatur des Jahres 1890.

Erste Abtheilung: Exegese.

Bearbeitet von

Siegfried und **Holtzmann.**

Preis 4 Mark. — Preis des ganzen Bandes (4 Abtheil.) 12 Mark.

Lexikon für Theologie und Kirchenwesen

von

Dr. H. Holtzmann und Dr. R. Zöpffel,

ordentl. Professoren an der Universität Straßburg.

Lehre, Geschichte und Kultus

Verfassung, Feste, Sekten und Orden der christlichen Kirche; das Wichtigste bezüglich der übrigen Religionsgemeinschaften.

Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.

70 Bogen 8°. — Preis 12 Mk., in geschmackv. Halbfranzband 14 Mk.

Joannis Calvini Commentarii

in Novum Testamentum.

Ex Calvini operum collectione Brunsvigensi

separatim editi.

Vol. 1 (2 Theile) 6 Mk.

Commentarius in Harmoniam Evangelicorum Mathaei, Marci et Lucae.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn (Appelhans & Pfenningstorff)
in Braunschweig.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen:

Reuss, Eduard, Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments. Zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe. Preis 15 Mk.

Reuss, Eduard, Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments. Sechste Auflage. Preis 12 Mk.

Reuss, Eduard, Reden an Theologie Studirende im akademischen Kreise gehalten. Zweite Auflage. Preis 3 Mk.

Reuss, Eduard, Hiob. Preis 2 Mk., elegant gebunden 3 Mk.

Lipsius, R. A., Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Zweite Auflage. Preis 12,80 Mk.

Lipsius, R. A., Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre im Umrisse dargestellt. Zweite Auflage. Preis 1 Mk.

Ziegler, H., Der alte Gott lebt noch oder Die Stellungnahme des menschlichen Herzens zu dem lebendigen Gott. Ein Wort des Kampfes und ein Wort des Friedens an die heutigen Christen. Preis 2 Mk.

Schleiermacher's Reden über die Religion. Kritische Ausgabe. Mit Zugrundelegung des Textes der ersten Auflage besorgt von G. Ch. Bernhard Pünjer. Preis 4,80 Mk.

Rauwenhoff, D. L. W. E., weiland Professor in Leiden, **Religionsphilosophie.** Uebersetzt und herausgegeben von Lic. Dr. J. R. Hanne. Preis 12 Mk.

Dreyer, Otto, Undogmatisches Christentum. Betrachtungen eines deutschen Idealisten. Dritte und vierte Auflage. Preis 2 Mk.

Pünjer, G. Ch. Bernhard, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. 2 Bände. Preis 20 Mk.

Pünjer, G. Ch. B., Grundriss der Religionsphilosophie. Preis 1,60 Mk.

Krenkel, Max, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus. Preis 9 Mk.

Hummel, Friedrich, Die Bedeutung der Schrift von Carl Schwarz über: „Das Wesen der Religion" für die Zeit ihrer Entstehung und für die Gegenwart. Ein Beitrag zur Behandlung des religionsphilosophischen Problems. Gekrönte Preisschrift. Preis 3 Mk.

Buchdruckerei von Appelhans & Pfenningstorff in Braunschweig.

230.05 P
P483
~~230~~
~~P48~~

Pfleiderer, Otto

Die Ritschl'sche Theologie.

~~230~~
~~P48~~

230.05 P
P483

T3-CBS-783